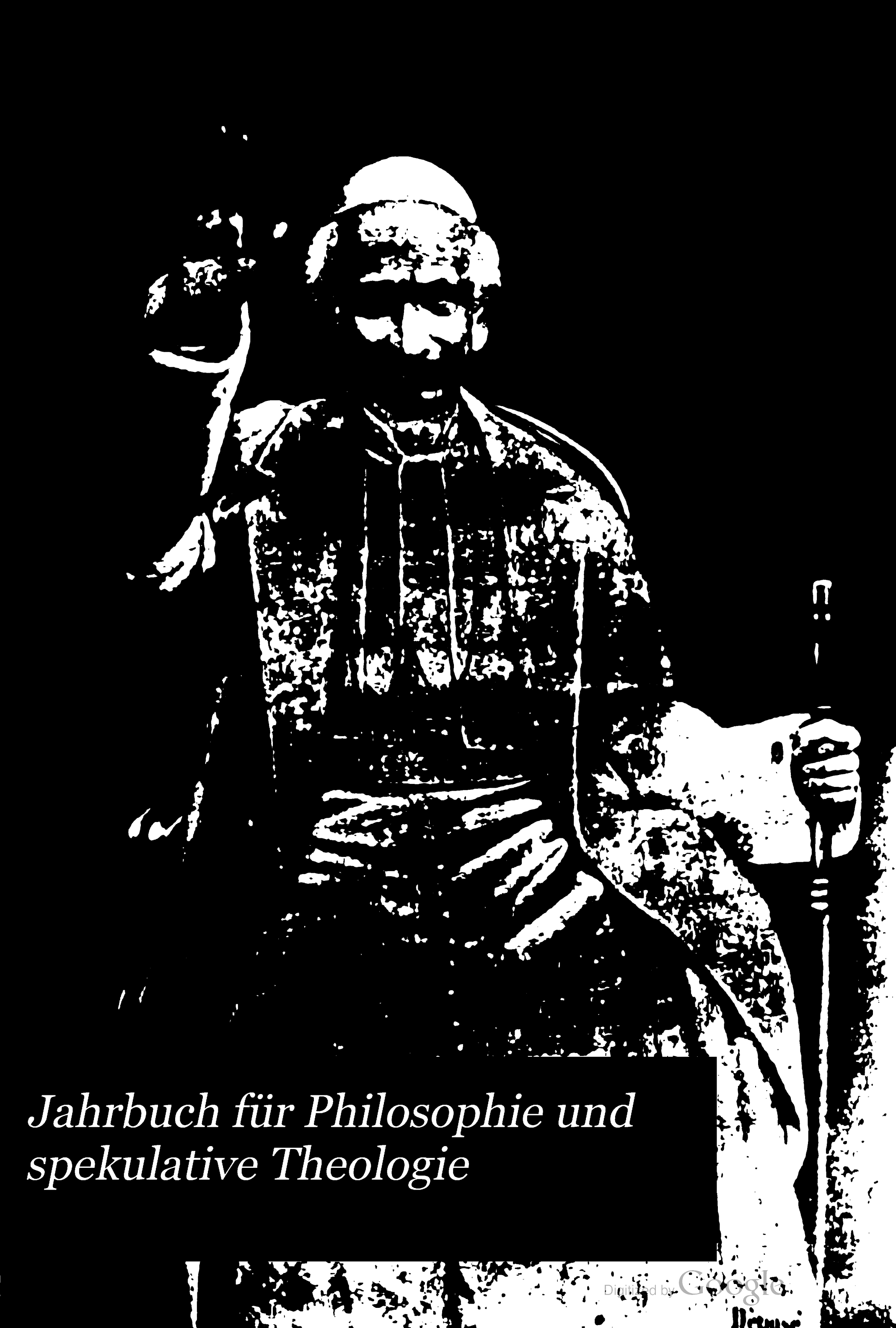

Jahrbuch für Philosophie und
spekulative Theologie



1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

JAHRBUCH

FÜR

PHILOSOPHIE

UND

SPEKULATIVE THEOLOGIE.

HERAUSGEGEBEN

UNTER

MITWIRKUNG VON FACHGELEHRTEN

VON

DR. ERNST COMMER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER K. K. UNIVERSITÄT IN WIEN,
MITGLIED DER ACCADEMIA ROMANA DI S. TOMMASO D'AQUINO
UND DER ACCADEMIA DI RELIGIONE CATTOLICA IN ROM.

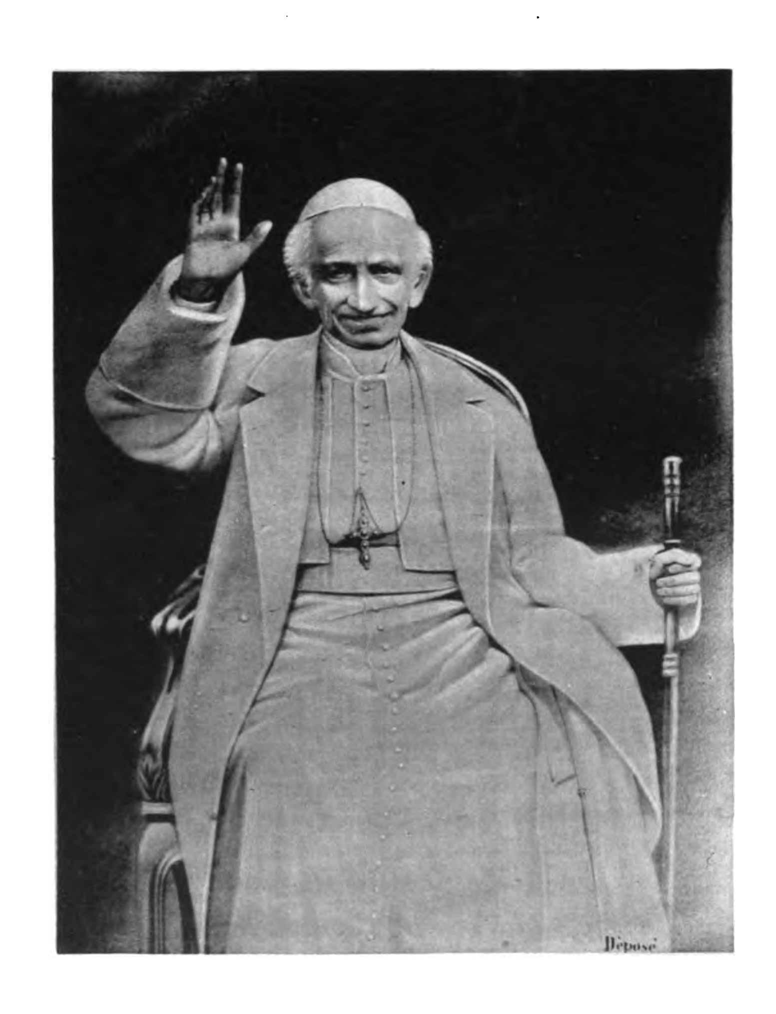
XVII. JAHRGANG.



PADERBORN.
DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.
1903.

Inhalt des siebzehnten Bandes.

Literarische Besprechungen.


Déposé

Leo XIII.

Wenn sich das Sonnenaug' am Abend schliefst,
Entsendet es noch einen Strom von Licht,
Das scheidend mild die müde Welt umfliefst
Und durch die Purpurglut von Liebe spricht.
Sinkt auf die Erde jetzt auch Nacht hernieder, —
Bald strahlt der Sonne Glanz vom Himmel wieder.

Droht auch der Kirche eine düstre Nacht, —
Noch glänzt Dein Vaterauge doppelt klar
Und heilt das Weh mit seiner Liebe Macht
Und leuchtet tröstend Deiner Kinder Schar.
Dein Reich — es geht bis zu der Erde Enden,
Und allen Deine Hände Segen spenden.

Du bist uns Licht vom Himmel, und Dein Blick
Vergoldet mit der wahren Weisheit Glanz
Der Kirche Leidenswolken: ihr Geschick, —
Wenn auch umwunden noch vom Dornenkranz
Und hart bedrängt von dunkler Macht im Kriege, —
Es ward durch Dich geführt vom Sieg zum Siege.

Noch lauscht auf Deiner Silberstimme Ton
Der Erdkreis, der zu Deinen Füfsen ruht.
Noch schart Dein Volk sich treu um Deinen Thron,
Noch strahlt ihm Lebenswärme Deine Glut;
Und bist Du, greiser Löwe, auch gefangen, —
An Deinem Munde unsre Blicke hangen.

Umtobt von Sturm und Brandung einsam ragt
Der Fels des heil'gen Petrus in die Luft.
Wohl knirscht die Hölle wutempört. Wer zagt?
Uns schreckt nicht Tod noch Marter: keine Gruft
Begräbt den Papst. Willst du vom Thron ihn treiben?
Du wirst vergehn, er wird unsterblich bleiben.

O segne uns — doch nicht zum letztenmal!
O segne Deine Treuen, Königsgreis:
Nur Gott hat sie gezählt in ew'ger Wahl.
Und tobt die blut'ge Schlacht auch noch so heifs:
— Wir halten fest am Glauben unsrer Ahnen,
‚Für Gott und Leo' steht auf unsern Fahnen!

Clara Commer.

DIE TÜBINGER KATHOLISCH-THEOLOGISCHE SCHULE VOM SPEKULATIVEN STANDPUNKT KRITISCH BELEUCHTET.[1]

(Fortsetzung von Bd. XV S. 166, Bd XVI S. 1, 309.)

Von

Dr. M. GLOSSNER.

IV.

Die Epigonen.

(Dr. Schanz, Dr. Braig, Dr. Schell.)

Mit dem philosophisch-theologischen System Kuhns hat die Spekulation der Tübinger Schule ihren Höhepunkt erreicht. Die Aufgabe, die sie sich gestellt und die von Drey nach Richtung und wesentlichem Inhalt bestimmt wurde: das Dogma von dem vermeintlich gegenüber der Scholastik höheren wissenschaftlichen Standpunkt der modernen Philosophie zu bearbeiten und mit dem Zeitbewufstsein in Einklang zu bringen, wurde von Kuhn mit den Mitteln einer glänzenden spekulativen Begabung, umfassender patristischer Gelehrsamkeit und klassischer Darstellungsweise ausgeführt. Wenn diese Ausführung am Dogma

[1] Berichtigung: Bd. XVI S. 460 Z. 2 v. u. und S. 463 Z. 2 v. u. statt Pertner liefs Pernter. S. 467 Z. 1 v. o. ist vor „Tragweite" einzuschalten: „Deutung der".

scheiterte, so liegt der Grund nicht in dem Mangel an zureichenden Mitteln, sondern in der Natur der Sache selbst, nämlich in der Unvereinbarkeit der subjektivistisch - rationalistischen modernen Denkweise und der ihr entsprechenden Anschauungen mit den Prinzipien und dem Inhalt des katholischen Dogmas selbst. Im System Kuhns spiegeln sich die verschiedenen Phasen der neueren deutschen Philosophie wider und haben ihre hervorragendsten Elemente Aufnahme und, soweit dies möglich, eine harmonische Verbindung gefunden.

Von Kant entnahm Kuhn die Entgegensetzung von Denken und Erkennen, sowie die Behauptung der Ohnmacht der Vernunft (ratio, bei Kuhn: Verstand) in Rücksicht auf das Übersinnliche und damit im Zusammenhange der Unmöglichkeit einer strikten Beweisführung für das Dasein Gottes; von Jakobi den Gefühlsglauben oder die Annahme eines höheren, übersinnlichen Wahrnehmungsvermögens (bei Kuhn: Vernunft, Gottesidee, unmittelbares Gottesbewufstsein); von Fichte den Gedanken der Subjektobjektivierung, des sich selbst im Denken und Wollen setzenden Geistes; von Schelling die der Unterscheidung von Natur und Geist äquivalierende des An- und Fürsichseins in Gott, von Baader Ausdruck und Idee des aus Gottes Ansichsein „geschöpften" Seins der endlichen Dinge; von Hegel endlich die Dialektik der in einer höheren Einheit aufzuhebenden Gegensätze, sowie den Gedanken einer objektiven Dialektik des Dogmas, die an die Stelle der an Personen[1] haftenden Unfehlbarkeit tritt.

Den jüngeren Anhängern der Tübinger Schule blieb demnach nichts anderes übrig, als entweder einfach die Lehren Kuhns zu wiederholen, oder nach seinem Vorbilde unter Festhalten der Grundtendenz der Schule: der Fühlung mit dem Zeitgeist, sich an die jeweiligen wissenschaftlichen Richtungen anzulehnen, welche Elemente der Fortbildung im Sinne der Schule darzubieten schienen. So bemerken wir denn, wie einerseits der Nachfolger Kuhns auf dem Tübinger Lehrstuhl der Dogmatik, Dr. P. Schanz, unter Festhalten des glaubens-philosophischen Standpunktes das Moment der Erfahrung im Anschlusse an die Naturwissenschaft schärfer betont, sowie gemäfsigt ontologistische und traditionalistische Anschauungen zum Ausdruck bringt, überhaupt einem von dem dialektisch verarbeiteten und sozusagen organischen seines Lehrmeisters verschiedenen Eklektizismus huldigt.

[1] In welchem Sinne von einer persönlichen Unfehlbarkeit geredet werden kann, ist hier nicht der Ort, näher zu erörtern.

Auf der anderen Seite zeigt sich der spekulativ ungleich begabtere Freiburger Dogmatiker Dr. C. Braig, von Leibnitz und Lotze beeinflufst, zugleich aber nicht unberührt von der thomistischen Strömung, ein Einflufs, der sich in häufigen Seitenblicken auf Thomas von Aquin und Dante äufsert, jedoch über eine äufserliche Verbindung disparater Ingredienzien nicht hinausführt, während Dr. H. Schell, obgleich von Aristoteles ausgegangen und ursprünglich als Anhänger der Thomistischen Schule geltend, mit zweifellos grofser spekulativer und dialektischer Kraft den Gottesbegriff der Tübinger Schule sowie deren relativen Supernaturalismus, somit prinzipiell auf dem Standpunkt dieser Schule fufsend, mit Begriffen und Formeln des Thomismus organisch zu verbinden bestrebt ist.

Vernehmen wir nunmehr die für die Stellung des Dr. Schanz charakteristische Darstellung der Bedeutung Kuhns und der Tübinger Schule überhaupt. „Unübertroffen ist heute noch das unvollendete Werk von Kuhn wegen seiner musterhaften dogmengeschichtlichen Untersuchungen, gründlichen spekulativen Lösungen (?) der schwierigsten Probleme und klarer Darstellung. Mit Vorliebe ist das Verhältnis des Natürlichen zum Übernatürlichen, der Gnade zur Freiheit, der Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade, die Wirksamkeit der Gnade behandelt. In dem hierüber entbrannten Streite verteidigte Schäzler (München, Freiburg) die thomistische Gnadenlehre und das Theologisch-Übernatürliche nach seiner (?) Erklärung. Er fafste die scholastische perfectio naturae als eine Ergänzung und Vervollständigung (?) der menschlichen Natur, während Kuhn, von der Integrität der Natur ausgehend, die perfectio für eine Vervollkommnung des Menschen als eines persönlichen Wesens und erst mittelbar der durch Zeugung fortgepflanzten Natur erklärt. Ebenso verteidigte Kuhn die moralische Wirksamkeit der Gnade gegen Schäzler, beanstandete den spezifischen Unterschied zwischen gratia efficax und sufficiens und nahm zwar eine gratia efficax, aber nicht eine gratia irresistibilis an.“[1]

Die Wirksamkeit Kuhns fällt nach Dr. Schanz in die Periode der „Blütezeit“ der deutschen Theologie. „Die Periode der Vorbereitung (in den theologischen Fakultäten) dauert ungefähr bis 1830, die Periode der Blütezeit der deutschen spekulativen Theologie bis 1860.“[2] Wir dürfen demnach wohl auch auf die

[1] Lexis, Die deutschen Universitäten. Die systematische Theologie. Von Dr. Schanz. S. 264 f.

[2] A. a. O. S. 256.

Zustimmung des Dr. Schanz rechnen, wenn wir die spekulativen Nachfolger Kuhns als Epigonen bezeichnen. Nicht minder bezüglich unserer Charakterisierung der Tendenz der Tübinger Schule; denn was Dr. Schanz als Bestreben der katholischen Fakultäten überhaupt hinstellt, mittels der modernen Spekulation eine wissenschaftliche Vermittlung zwischen den Wahrheiten der Vernunft und den Wahrheiten der Offenbarurung herzustellen, ist wenigstens zweifellos das Bestreben der vorzugsweise von Drey und Kuhn repräsentierten spekulativen Tübinger Richtung.

Wie hoch Dr. Schanz von der Schule denkt, der er selbst angehört, bezeugen die folgenden Worte. Die Tübinger Schule ist als die Pflanzstätte der neueren katholischen Theologie Deutschlands zu nennen. „Mit ihr erwachte der Geistesfrühling der katholischen Theologie Deutschlands als eine herrliche Nachblüte der romantischen Literaturperiode (sic!) und ein schönes Zeugnis für die Gemütsinnigkeit und seelenvolle Tiefe der katholichen Gläubigkeit des schwäbischen Volksstammes. Tübingen, Giefsen, Freiburg bildeten den theologischen Bildungskreis, welcher den Aufschwung der katholischen Theologie in Deutschland begründete und förderte. Aufgabe der Tübinger Schule war es, die katholische Wissenschaft mit Benutzung der Bildungselemente der Zeit und der Nation[2] wieder zu Ehren zu bringen, durch das Streben nach Verinnerlichung und spekulativer Begründung mittels der neuen Vernunftwissenschaft (!), die der abstrakten scholastischen Methode (!) entwöhnten und abholden Geister für das lebendige katholische Geistesleben wieder zu gewinnen."[3]

Also nach Aussage eines vollkommen kompetenten Zeugen besteht die von der Tübinger Schule sich vorgesetzte Aufgabe darin, durch Verinnerlichung und spekulative Begründung, mittels der neuen Vernunftwissenschaft den katholischen Geist wieder zu beleben! Da nun aber diese neue Vernunftwissenschaft nachweisbar das Produkt des zur wissenschaftlichen Selbstbesinnung gelangten Protestantismus ist, so besagt diese Aufgabe nichts anderes, als katholischen Geist durch eine spezifisch protestantische Wissenschaft beleben zu wollen.

---

[1] A. a. O. [2] D. h. tatsächlich der zeitgenössischen deutschen Philosophie, die sich immer mehr in einer dem Dogma feindlichen Richtung, nämlich in subjektivistisch-rationalistischer, entwickelte. Wahrlich kein Wunder, dafs das Bestreben jener Schule auf spekulativem Gebiete völlig scheiterte.

[3] A. a. O. S. 259 f.

Da begreift es sich, wie Dr. C. Braig, vormals Repetent am kgl. Wilhelmsstift in Tübingen, nunmehr Professor der Dogmatik in Freiburg i. B., gegen das Urteil eines protestantischen Dogmengeschichtschreibers: Das Werk der Tübinger Schule sei nichts anderes als „eine mit protestantischen Ideen umgebildete katholische Dogmatik“ nichts weiter zu erinnern weifs, als dafs von dieser Seite die katholische Wissenschaft „einseitig und schablonenhaft“ beurteilt werde.[1]

Die Frage ist, ob die Art katholischer Wissenschaft, wie sie von der Tübinger Schule vertreten wird, mit anderen Worten, ob die mittels der „neuen Vernunftwissenschaft spekulativ begründete“ katholische Theologie richtig und wahr als eine mit protestantischen Ideen umgebildete katholische Dogmatik charakterisiert ist. Nicht zufällig geschieht es, wenn Dr. Schanz der „abstrakten“ Scholastik die Vernunftwissenschaft der Neueren gegenüberstellt. Es liegt darin der zum Überdrufs wiederholte Vorwurf, dafs die Scholastik nur den Begriff gepflegt, nur den „Verstand“ in der Wissenschaft habe zum Worte gelangen lassen. Durch die der Note „abstrakt“ entgegengesetzte Bezeichnung: Vernunftwissenschaft soll nahegelegt werden, dafs diese Wissenschaft und die ihr verbündete Tübinger Theologie ein konkretes, anschauliches, erfahrungsmäfsiges (im Grunde subjektivistisches) Element in sich aufgenommen habe. Denn was ist diese moderne „Vernunft“ im Gegensatze zu dem reflektierenden und ratiocinierenden Verstande,[2] dessen sich die Scholastik als des ausschliefslich wissenschaftlichen Organs bediente, anderes, als ein gewisses Gefühl, ein ahnendes Erfassen der Wahrheit mehr mit dem Willen als mit dem Erkennen? Was anderes als jener Vernunftglaube, der in verschiedenen Formen bei den Vertretern des modernen rationalistischen Idealismus auftritt, als moralischer bei Kant, als Gefühlsglaube bei Jakobi, und der selbst in den Systemen des absoluten Wissens nicht fehlt, wie er denn bei Schelling als intellektuelle Anschauung und in der Hegelschen Dialektik als eine besondere subjektive Weise, sich der objektiven Wahrheit zu bemächtigen, zu Tage tritt.

Dieser Vernunftglaube aber ist wesentlich eine Übertragung des inneren Lichtes, der subjektiven Heilsgewifsheit, des den

[1] Dr. Braig, Die Zukunftsreligion des Unbewufsten. 1882. S. 19 Anm.

[2] Wir wiederholen hier die anderweitig gemachte Bemerkung, dafs es richtiger ist, das lateinische ratio durch „Vernunft“, nicht durch Verstand (intellectus) wiederzugeben.

Leser der hl. Schrift leitenden heil. Geistes der Reformatoren, kurz des subjektivistischen protestantischen Prinzips, das Luther als Norm der göttlich inspirerten Schriften geltend machte, nach der er das Alte Testament aburteilte und aus dem Neuen den Brief des Jakobus ausschied, aus dem religiösen auf das wissenschaftliche Gebiet der Philosophie wie der Theologie. Was die letztere betrifft, so geschieht es nicht ohne tieferen Grund, wenn der spekulative Führer der Tübinger Schule. Kuhn, bezüglich des Verständnisses des Dogmas schliefslich auf das dogmatische Gefühl, den theologischen Takt rekurriert.

Diesen Zusammenhang der modernen Denkweise, wie sie in Kants System ihren klassischen Ausdruck findet, mit der protestantischen Geistesrichtung hat aufser Paulsen ein höchst achtungswürdiger Denker, R. Eucken, in den Kantstudien[1] unter dem Titel: Thomas von Aquin und Kant, ein Kampf zweier Welten, anerkannt, indem er in seiner Weise die folgenschwere Tat Luthers „aus schwerer sittlicher Not eines tiefernsten Gemütes hervorgegangen sein läfst, dessen heifsem Verlangen nach unmittelbarer Gewifsheit alle Hülfen der mittelalterlichen Kirche nicht genügten.“[2] Luther wollte wahr haben, was seinem subjektiven Bedürfnisse zu entsprechen schien, und legte sich in diesem Sinne die religiöse „Wahrheit“ zurecht. Der philosophische Reformator aber modifizierte den Wahrheitsbegriff selbst, wie auch Eucken konstatiert, indem er zugibt, dafs Kant die alte Fassung, wornach Wahrheit Übereinstimmung unseres Denkens mit einer draufsen befindlichen Wirklichkeit sein sollte,[3] preisgab und damit prinzipiell die Möglichkeit der Erkenntnis objektiver Wahrheit aufhob. Vorgearbeitet hatte ihm der Dogmatismus Descartes' und seiner Anhänger und unmittelbarer Nachfolger durch die Annahme eines Parallelismus von Erkennen (Denken) und Sein, aus der Kant mit Recht die Konsequenz zog, dafs, da Paralleles in keinem Punkte aufeinandertrifft, die Übereinstimmung beidere wig problematisch bleiben müsse; es könne also, soweit wirkliches Erkennen stattfinde, ein solches nur dadurch zustande kommen, dafs das Objekt durch das Subjekt bestimmt werde, was offenbar bezüglich eines unabhängigen Ansichseins nicht möglich sei. Der menschliche Geist

[1] Jahrgang 1901. Als Sonderabdruck erschienen in Berlin (Reuther und Reinhard.) 1901.

[2] A. a. O. S. 13. Der Katholik wird im günstigsten Falle von einer krankhaften Gemütsstimmung reden; es genügt, auf Döllingers „Reformation“ zu verweisen.

[3] Eucken, a. a. O. S. 14 f.

macht sich also in der Auffassung Kants selbst die Wahrheit, und nicht mit Unrecht erklärten von diesem Standpunkte Kants Nachfolger den Menschengeist für absolut und souverän. Auf der schiefen Bahn des Subjektivismus gibt es eben keinen Halt, und vergeblich protestiert Eucken gegen die Auswüchse desselben.

Kehren wir nach dieser Abschweifung zu Dr. Schanz und seiner Charakteristik der Tübinger spekulativen Theologie zurück, so dürfen wir nicht unterlassen, entschieden gegen die Art und Weise zu protestieren, wie von ihm über die Kontroverse zwischen Schäzler und Kuhn berichtet wird. Kuhn habe, von der Integrität der Natur ausgehend, die von den Theologen einstimmig gelehrte perfectio naturae, Vervollkommnung der Natur durch das Übernatürliche für eine Vervollkommnung des Menschen als eines persönlichen Wesens erklärt, während sie Schäzler als eine Ergänzung und Vervollständigung (!) der menschlichen Natur aufgefafst habe. Dr. Schanz setzt zwar nicht hinzu: als solcher, was dem wirklichen Sachverhalt noch entschiedener widersprechen würde; immerhin ist insbesondere der Ausdruck: Vervollständigung durchaus irreführend und geeignet, dem grofsen Theologen den Irrtum zu unterlegen, als wäre die menschliche Natur ohne die übernatürliche Gnade, ein unvollständiges Geschöpf ohne Möglichkeit wahrhaft geistiger und sittlicher Betätigung, nach dem von Kuhn gebrauchten Ausdruck: der Stummel einer vernünftigen Kreatur. Schäzler selbst hat gegen diese Entstellung seiner Lehre bereits sich verwahrt und seinem Gegner mit dem Vorwurfe des bekannten Sophismas einer ignorantia oder dem noch schlimmeren einer Verrückung des Fragepunktes gedroht. Wenn Schäzler allerdings von einer Ergänzung der Natur durch die Gnade spricht, so vergifst er nicht, die Beschränkung beizufügen: in der Richtung auf eine höhere Natur und übernatürliche Bestimmung.

Die Differenz der beiderseitigen Lehren ist vielmehr dahin zu bestimmen, dafs nach Kuhn die Gnade oder das Übernatürliche einen vollkommeneren Vermögensgebrauch ermögliche, und dafs ein solcher ohne physische Vervollkommnung der Vermögen selbst genüge, um den Menschengeist zur Erreichung seines tatsächlichen Endziels oder der Seligkeit in unmittelbarer Anschauung Gottes zu führen, während nach Schäzler zu diesem Behufe ein blofser, wenn auch noch so vollkommener Gebrauch der natürlichen Vermögen nicht hinreicht, sondern eine übernatürliche Vervollkommnung (Ergänzung im Sinne des für den höheren Zweck an sich Unzulänglichen) derselben erforderlich ist, was ihnen eben die Gnade leistet, die folglich nicht blofs

moralisch, sondern auch physisch wirkt. Kuhns Lehre besagt nichts Geringeres, als daſs der geschaffene Geist schon von Natur die positive Anlage zur Erreichung der höchsten Vollkommenheit besitzt, daſs er von Natur göttlicher Natur teilhaftig ist, was mit seinem Gottes- und Schöpfungsbegriff innig zusammenhängt, sofern Gott durch die in ihm selbst aufgehobene Natur (wie wir wissen, dem Kuhnschen göttlichen vom Fürsichsein unterschiedenen Ansichsein) dem menschlichen Geiste als wesensverwandt, die Schöpfung aber als ein Geschöpftwerden der Kreatur aus diesem göttlichen Urgrunde begriffen wird. Es ist somit ein Gegensatz des von Schäzler vertretenen reinen Kreatianismus gegenüber einem theosophisch getrübten, der die beiderseitigen Auffassungen wie ein gähnender Abgrund trennt, weshalb der von Dr. Schanz gegebenen Darstellung der Vorwurf der Oberflächlichkeit und parteiischer Voreingenommenheit nicht erspart werden kann.

Derselbe Vorwurf, der gegen die Darstellung des gegenwärtigen Tübinger Dogmatikers von den Lehren Kuhns und Schäzlers bezüglich des Wesens der Gnade und des Übernatürlichen erhoben werden muſs, trifft auch seinen Bericht über die Auffassung der Genannten von der Wirksamkeit der Gnade. Genau gesprochen nämlich bedeutet die von Schäzler verteidigte gratia ex se efficax nicht einen spezifischen Unterschied derselben von der gratia efficiens, indem der Erfolg und die Gnade selbst oder die Kraft, durch die er zustande kommt, sich zueinander verhalten, wie in einem andern Falle das Dasein zur Wesenheit, also der Erfolg, die Wirksamkeit ebensowenig als das Dasein die Spezies der Wesenheit, diejenige der Gnade verändert. Wenn aber Dr. Schanz betont, Kuhn lehre zwar eine gratia efficax, nicht aber irresistibilis, so möchte ein unkundiger Leser daraus entnehmen, sein Gegner lehre eine gratia irresistibilis und huldige dem Irrtum des Jansenius: so ist dieser Insinuation gegenüber zu konstatieren, daſs umgekehrt Schäzler die ex se wirksame Gnade als eine Vorausbewegung zur Selbstbestimmung erklärt, während dagegen Kuhn in dem früheren Stadium seiner Lehre eine Notwendigkeit des Sündigens im gefallenen Zustand annahm, eine Annahme, der nur der Begriff einer gratia efficax entspricht, die zugleich unüberwindlich wirkt, in beiden Stadien seiner Lehrentwicklung aber einem Freiheitsbegriff huldigt, der das Wesen der Freiheit in das voluntarium setzt, demzufolge eine Entscheidung schon insofern und nur insofern als frei gilt, als sie der vorherrschenden Neigung gemäſs ist, eine Auffassung der Willensfreiheit, die von der in dem

bekannten Satze: liberum est, quod voluntarium est, etiamsi necessarium sit, enthaltenen nicht wesentlich verschieden ist.

Den glaubensphilosophischen Standpunkt bringt Dr. P. von Schanz noch in einer seiner neuesten Kundgebungen, der zur Feier des Geburtsfestes des Königs von Württemberg am 25. Februar 1900 gehaltenen, unter dem Titel: „Ist die Theologie eine Wissenschaft?“ veröffentlichten Rede zum Ausdruck.[1] Die Antwort läuft im wesentlichen darauf hinaus, dafs alles Wissen schliefslich auf Glauben beruhe, indem die Prinzipien kein Gegenstand des Wissens seien. „Beruht ja im tiefsten Grunde jede Wissenschaft auf Prinzipien, die nicht mehr bewiesen werden, die vorausgesetzt, geglaubt werden müssen.“[2] Aber ist denn, frage ich, ein Wissen, das auf Glauben beruht, ein wahres Wissen? Unter Wissen verstehen wir ein gewisses und evidentes Erkennen. Wie vermögen aber Prinzipien, die geglaubt werden müssen, jene Gewifsheit und Evidenz, die sie selbst nicht besitzen, den daraus gezogenen Folgerungen mitzuteilen? Heifst dies nicht, auf Wissen und Gewifsheit überhaupt verzichten? Freilich können Prinzipien, sofern es erste Prinzipien sind, wie z. B. das des Widerspruchs, nicht selbst „bewiesen“ werden, wohl aber müssen sie jene Gewifsheit und Evidenz besitzen, die sie den Lehrsätzen der Wissenschaft verleihen sollen. Wenn die Theologie um den Preis als Wissenschaft sich behaupten soll, dafs der Begriff des Wissens aufgehoben wird, und alle Wissenschaften, insbesondere die Metaphysik, durch Glauben begründet sein sollen, so ist der wissenschaftliche Charakter der Theologie zu teuer erkauft.

„Die Theologie,“ so fährt Dr. v. Schanz fort, „berührt sich hier mit der Metaphysik, welche die Richtigkeit der Prinzipien und die Realität des Wesens der Dinge voraussetzt. Der Glaube ist in der Religion wie in der Philosophie das einzige Mittel, den Zweifel in Schach zu halten.“[3] Von dem, was im letzten Satze behauptet wird, ist gerade das Gegenteil wahr, denn ein Glaube, der sich nicht durch Vernunftgründe rechtfertigen läfst, erzeugt vielmehr, sobald der „Gläubige“ in das Stadium der Reflexion tritt, den Zweifel, ohne irgend ein Mittel zu bieten, um ihn zu überwinden. Die Glaubensphilosophie, weit entfernt davon, den Skeptizismus in Schach zu halten, krankt vielmehr selbst unrettbar daran.

---

[1] Stuttgart und Wien, Rothsche Verlagsbuchhandlung.
[2] A. a. O. S. 19. [3] A. a. O.

Indes erhebt sich vor allem die Frage, was denn unter dem Glauben, von dem alles (objektive) Wissen seinen Ausgang nehmen soll, zu verstehen sei. Nach den Grundsätzen der Tübinger Schule ist Glaube ein unmittelbares Fürwahrhalten. Demnach ist dabei nicht an den Autoritätsglauben, der kein unmittelbares Fürwahrhalten ist, da er die Überzeugung von der Glaubwürdigkeit der Autorität, der geglaubt wird, voraussetzt, zu denken. Auch ist dieser Glaube nicht zu verwechseln mit der *πίστις* des Aristoteles, die eine objektive Einsicht in die Wahrheit des Fürwahrgehaltenen in sich schliefst. Jener Vernunftglaube der Tübinger Schule ist vielmehr ein instinktives Fürwahrhalten gewisser Erkenntnisse, ohne die das sinnliche, sittliche und religiöse, überhaupt das menschennotwendige und menschenwürdige Leben unmöglich wäre, beruht also auf einem Zwange des Lebens, nicht aber auf sinnlicher und vernünftiger Einsicht in die Wahrheit des „Geglaubten", nicht auf objektiver Evidenz. Diese Schule ist nämlich in dem Grundirrtum der neueren Philosophie von Descartes bis auf E. v. Hartmann befangen, dafs das Subjekt sowohl auf dem sinnlichen wie auf dem intellektuellen Gebiete unmittelbar nur seine eigenen Vorstellungen erkennt, mit den Sinnen sinnliche Eindrücke, mit dem Verstande Begriffe, mit der Vernunft Ideen erfafst. Dafs nun aber diesen Eindrücken, Begriffen und Ideen, unabhängig vom erkennenden Subjekte existierende Dinge, Wesenheiten, ein „Absolutes" von idealer Vollkommenheit entsprechen: dafür weifs man keinen anderen Grund als eben die Tatsache der subjektiven Gewifsheit, die man dann als Grundbewufstsein, als unmittelbares Wissen, als Glauben bezeichnet, anzugeben.

Da nun die objektive Berechtigung dieses „Glaubens" eines wissenschaftlichen Nachweises nicht fähig ist, so schwebt schliefslich alle darauf gebaute sogenannte Wissenschaft in der Luft. Die Theologie aber, die aus dem Anschlufs an den „Vernunftglauben" ihren wissenschaftlichen Charakter schöpfen soll, vermag sich folgerichtig ebensowenig als die Metaphysik als Wissenschaft zu legitimieren. Denn wie die folgenden Worte zeigen, stimmt Dr. von Schanz in der Annahme mit seinem Meister, J. von Kuhn, überein, „dafs der theologische Glaube und das theologische Wissen im Vernunftglauben seine Anknüpfungspunkte" besitzt. „Freilich liegt die Voraussetzung der Theologie auf dem Gebiete des Übernatürlichen, des Geheimnisses, aber dieses hat seine Anknüpfungspunkte und Bedingungen im Gebiete der Vernunftwahrheit, so dafs die Glaubwürdigkeit zur

moralischen Gewifsheit erhoben, aber allerdings der Glaube nie beseitigt werden kann und soll."[1]

Über den wahren Sinn dieser Worte werden wir uns nicht täuschen, wenn wir uns erinnern, dafs H. von Schanz sich ausdrücklich zu dem Kuhnschen Begriffe des Übernatürlichen bekennt, demzufolge das „Geheimnis" derart in der Vernunft bereits angelegt ist, dafs es wenigstens annähernd auf eine Vernunftwahrheit reduzierbar ist, wie denn z. B. das Grundgeheimnis der Trinität nur die konkrete Fassung für die mit der Persönlichkeit gleichgesetzte Geistigkeit Gottes sein und die vermeintliche Vernunftwahrheit der Erhebung der göttlichen Natur vom blofsen Ansichsein zum Fürsichsein zum konkreten Ausdruck bringen soll.

Mit dieser Auffassung steht jene Erkenntnistheorie im Einklang, die alles höhere Erkennen auf die „ideale" Natur der Seele, die Vernunft als Ideen „vernehmendes" Vermögen im Unterschiede von dem zwischen Sinnlichkeit und Vernunft in der Mitte liegenden begriffsbildenden und an sich rein formalen Verstande zurückführt und die Inspiration und übernatürliche Offenbarung im „Quellpunkt der Vernunftideen sich vollziehen" läfst. Dabei mag, da diese Ideen in einer Art von Schlummerzustand in der Tiefe des Geistes ruhen, auch dem Traditionalismus eine gewisse Rolle eingeräumt werden, ohne dafs dadurch der von der Tübinger Schule vertretene Relativsupernaturalismus wesentlich modifiziert wird. Im Grunde findet doch diesem Standpunkt zufolge alle Offenbarung nicht blofs für, sondern auch d u r c h die Vernunft statt, und es ist nicht abzusehen, wie man den Konsequenzen eines Schelling und Hegel entgehen könne, die „an die Stelle der vorgeblichen übernatürlichen Offenbarungen Gottes in der Bibel (und durch die Kirche![2]) in ihrem System seine wirkliche natürliche Offenbarung in der Vernunft setzen."[3] Die Kuhnsche spekulative Trinitätslehre läuft doch darauf hinaus, dafs die Trinität wenigstens annähernd durch den dem Boden Fichte-Schelling-Hegelscher Spekulation entsprofsten Gedanken einer „Subjekt-objektivierung", einer göttlichen Selbstposition oder Selbstverursachung zu begreifen sei.

[1] A. a. O.

[2] Auf die schiefe und unhaltbare Stellung, in welche die Annahme eingeborener Ideen den Gläubigen zur Kirche bringt, ist bereits von Schäzler in der Kontroverse mit Kuhn aufmerksam gemacht worden.

[3] Dr. v. Schanz a. a. O. S. 7. (Citat aus Paulsens Geschichte des gelehrten Unterrichtes usw.)

Die Verteidigung der Theologie als Wissenschaft, erklärt Dr. v. Schanz, ist eine Aufgabe aller Theologen. Das gemeinsame Interesse überwiege so sehr die konfessionellen Gegensätze, welche zur Freude der Gegner der Offenbarung und Religion mit dem Erstarken des religiösen Bewufstseins die theologische Welt wohl zu stark (!) in Anspruch genommen haben, dafs in dieser Lebensfrage von keinem Antagonismus die Rede sein könne.[1]

Zweifellos hängt die Frage, ob die Theologie Wissenschaft sei, mit der Frage nach dem Begriff der Theologie zusammen. Wie kann nun, wenn die Theologie ihrem Begriffe nach — um nicht das kontroverse Merkmal „Wissenschaft“ selbst in die Definition aufzunehmen — Glaubenserkenntnis ist, das Interesse ein gemeinsames sein, wenn die Begriffe des Glaubens wesentlich verschieden sind? Besteht aber in der Auffassung des Glaubens einerseits als Fiducialglaubens, andererseits aber als Fürwahrhaltens bestimmter von der Kirche dargebotener, geoffenbarter objektiver Wahrheiten ein unleugbarer Antagonismus, wie kann dann in der Frage nach dem Wesen der Theologie und ihres wissenschaftlichen Charakters kein Antagonismus bestehen?

„Die Theologie,“ fährt der Tübinger Dogmatiker fort, „ist die Wissenschaft von Gott, die Wissenschaft der Religion, des Glaubens (fides, quae credit), und daher der Inbegriff der Erkenntnisse, welche die Vernunft durch das Denken über den Glauben und seinen Inhalt gewinnt.“[2] Diese Definition führt nicht über den Begriff der Religionsphilosophie hinaus. Wenn es daher weiterhin heifst, die Theologie sei die erste Wissenschaft, aus der alle anderen hervorgegangen sind, so ist dagegen zu erinnern, dafs das Wort „Theologie“ von der christlichen, den übernatürlichen Glauben zum Ausgangspunkt nehmenden Theologie und von der „Theologie“ der alten Dichter usw. keineswegs in demselben Sinne ausgesagt werden könne. Allerdings finden wir die Philosophie geschichtlich überall in Abhängigkeit von der Religion, aber wie diese nicht in synonymer, sondern in analogischer, ja vielfach homonymer Weise von den verschiedenen „Religionen“ zu prädizieren ist, so gilt dies auch von der Theologie. Die christliche Religion als die wahre, übernatürliche, als die Religion unmittelbar göttlichen Ursprungs, hat mit den falschen wohl den Namen, nicht das Wesen gemein, und selbst die (mögliche) natürliche Religion kann nur im analogischen Sinne mit der übernatürlichen den Namen gemein haben. Allerdings begegnet es dem Tübinger Dogmatiker, der sich (das

[1] A. a. O. S. 11. [2] A. a. O.

Übernatürliche in diesem Falle mit dem Historisch-positiven und das Natürliche mit dem Abstrakt-Begrifflichen verwechselnd) so entschieden gegen eine natürliche Religion verwahrt (Theolog. Quartalsch. 71. Jahrg. Heft 2), durch eine eigentümliche Ironie des Schicksals, dafs er im Grunde nur eine natürliche Religion oder vielmehr natürliche Religionen kennt. Denn da ihm auch die christliche Religion in der Natur — dem natürlichen Gottesbewufstsein, der Idee Gottes — trotz aller Abhängigkeit von äufserer Tradition einen positiven Anknüpfungspunkt besitzt, und eine rein moralische Einwirkung genügt, die „göttlichen", religiösen Keime zur vollen Entfaltung zu bringen, so ist offenbar auch die christliche Religion bei all ihrer Positivität wesentlich und im Grunde eine natürliche Religion.

Man wird fragen, ob denn die christliche Religion und überhaupt die göttliche Offenbarung in der menschlichen Natur keine Anknüpfungspunkte habe? Also ein rein äufserliches Anhängsel derselben sei? Das sei ferne! Vielmehr schliefst sich die „Übernatur" aufs innigste der Natur an, jedoch nicht in der Weise, wie dieser Anschlufs von den Koryphäen der Tübinger Schule verstanden wird, als ob die Natur in einem höheren, den Verstand überragenden Vernunftanschauungsvermögen, in einer intuitiven Gotteserkenntnis oder dem Elemente derselben den Keim göttlichen Lebens besäfse, der nur der Entfaltung durch einen moralischen, erzieherischen Einflufs bedürfte. Die geistige Natur des Menschen ist für das Göttliche empfänglich, kann den Keim göttlichen Lebens aufnehmen, besitzt ihn aber nicht schon als solche, so dafs sie nur in Bezug auf seine Entfaltung und fruchtbringende Entwicklung von äufseren Faktoren abhängig wäre.

Der Offenbarung gegenüber aber bestehen die natürlichen Anknüpfungspunkte teils in der Fähigkeit der Vernunft, das Dasein und die Wahrhaftigkeit des sich offenbarenden Gottes sowie an gewissen Merkmalen die tatsächliche Offenbarung zu erkennen, teils im Willen, dessen Streben nach Glückseligkeit zum Glauben geneigt macht. Den spezifischen Inhalt der Offenbarung aber bilden nicht antizipierte Vernunftwahrheiten, sondern auf die Vernunftwahrheit nicht zurückführbare göttliche Geheimnisse, welche die Theologie zum Ausgangspunkte ihrer eigentümlichen Erkenntnisse, zu ihren Prinzipien nimmt, um daraus neue Wahrheiten abzuleiten, so dafs sie nach Prinzip und Inhalt eine übernatürliche Disziplin ist, obgleich sie diese neuen Wahrheiten durch die Tätigkeit der natürlichen (schlufsfolgernden) Vernunft gewinnt und allerdings insofern natürliches Erkennen ist. Es ist daher unrichtig, zu sagen, die Theologie habe die

Dogmen selbst zum Gegenstande wissenschaftlicher Forschung; denn die Tatsache ihres Bestandes festzustellen ist Sache der positiven, nicht der spekulativen Theologie. Erklärt man aber mit der Berufung auf die bekannte Devise: Credo, ut intelligam, dafs die wenn auch nicht völlige doch teilweise „Begreiflich"-machung der Geheimnisse durch natürliche Analogien die eigentliche Aufgabe der spekulativen Theologie sei, so bestreiten wir dies und erwidern im Sinne des hl. Thomas, dafs in der Anwendung solcher Analogien, da sie nur probable Argumente liefern, nicht der wissenschaftliche Charakter der Theologie gelegen sein könne. Die Notwendigkeit solcher Hilfsmittel hat ihren Grund in der Unvollkommenheit der Theologia viae, die sich ihrer bedient wegen der Nichtevidenz ihrer Prinzipien, deren Wahrheit zwar in der Theologia patriae geschaut, hienieden aber nur geglaubt wird, also mit dem vom Glauben unzertrennlichen Dunkel behaftet ist.

Aber eben hierin, nämlich in dem Umstande, dafs die Theologie von gewissen, aber nicht evidenten Prinzipien ausgeht, dafs sie, mit den Theologen zu reden, eine dem göttlichen Wissen und der Wissenschaft der Seligen subalternierte Disziplin ist, könnte man mit Scotus einen Grund finden, der Theologie den Anspruch, Wissenschaft zu sein, abzusprechen. Denn wenn auch anderweitige, natürliche subalternierte Disziplinen ihre Prinzipien aus übergeordneten Wissenschaften entnehmen, so sind uns wenigstens in diesen die entlehnten Prinzipien evident, während die der Theologia viae übergeordnete Wissenschaft Gottes und der Seligen jenseits aller diesseitigen Erkenntnis liegt. Da indes auch von Scotus zugestanden ist, dafs die Dogmen der Offenbarung eine jede andere übersteigende, weil in der göttlichen Wahrhaftigkeit begründete, Gewifsheit besitzen, so reduziert sich der Gegensatz auf eine Differenz im Ausdruck, indem Scotus den Namen „Wissenschaft" auf Erkenntnisse, die aus diesseits evidenten Prinzipien abgeleitet sind, beschränkt, während Thomas denselben auch auf solche Erkenntnisse, deren Prinzipien überhaupt, auch wenn nur im Jenseits, evident, im Diesseits jedoch absolut gewifs sind, angewendet wissen will.

Dafs beide, Thomas und Scotus, von dem gleichen Wissenschaftsbegriffe ausgehen, bemerkt auch richtig Dr. Schanz.[1] Wissen ist ihnen Erkennen — cognitio certa et evidens — aus Gründen, nicht blofse Feststellung von Tatsachen. Indem aber Schanz selbst schon den Nachweis des Dogmas aus Schrift

[1] A. a. O. S. 20.

und Tradition als wissenschaftliche Funktion betrachtet (was an sich von untergeordneter Bedeutung ist), weiterhin alle Wissenschaft auf Glauben beruhen läfst, speziell aber die Aufgabe der Theologie bald darin ersieht, „die Entfaltung des religiösen Keimes zu erforschen, seine Verzweigungen zu verfolgen, seine Früchte darzustellen“,[1] bald darin, „das gemeinsame Bekenntnis aus den Glaubensquellen zu erklären“[2]: so liegt in solchen Bestimmungen eine Aufhebung jeglicher Wissenschaft, eine Verwechslung der Theologie mit Religionsphilosophie und eine einseitige Betonung der positiven gegenüber der spekulativen Aufgabe der Theologie.

Dem Standpunkt der Tübinger Schule entspricht es, die eigentliche wissenschaftliche Aufgabe der Theologie in das Begreifen der Dogmen aus Vernunftprinzipien zu setzen, da Inspiration und Offenbarung die Vertiefung und Erweiterung des Vernunftglaubens zum Zwecke haben sollen. Im Sinne des Meisters der Schule haben denn auch die der Vernunft entnommenen Analogien eine andere Bedeutung als in der überlieferten Auffassung der Theologen. In der spekulativen Behandlung der Trinitätslehre will sich Kuhn nicht mit blofsen Analogien begnügen, sondern glaubt, von gewissen Vernunftideen eine Brücke zum Geheimnisse schlagen zu können, obgleich dies allerdings nicht mit voller Evidenz gelinge, weshalb der Theologe sich immer wieder zum Glauben zurückgetrieben fühle. Wirklich wäre eine blofs analogische Erkenntnis kein Wissen, weshalb mit Recht der hl. Thomas den Gebrauch von Analogien als etwas der theologischen Wissenschaft Accidentelles, wie oben bemerkt wurde, nur durch die Unvollkommenheit der diesseitigen Theologie Bedingtes erklärt und den wissenschaftlichen Charakter derselben vielmehr in die Ableitung der Konsequenzen aus den unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten setzt. Wollte man daher eben diese Analogien als den eigentlichen Zweck und Inhalt theologischer Forschung geltend machen, so hiefse dies an die Stelle des Wesentlichen etwas Accidentelles setzen.

Um den Gegensatz der traditionellen Auffassung und der Tübinger Theorie in der durchgebildeten und konsequenten Ausführung durch Kuhn kurz zusammenzufassen, so ist nach jener die positive Funktion eine vorbereitende, während die wissenschaftliche (spekulative) darin besteht, das festgestellte, gläubig ergriffene und festgehaltene Dogma allseitig zu entfalten und in seine Konsequenzen zu entwickeln, dabei aber accidentell

[1] S. 15. [2] S. 23.

und als Notbehelf natürlicher Analogien sich zu bedienen: wogegen nach dem spekulativen Haupte der Tübinger Schule das Geschäft des Theologen darin zu setzen ist, das von aufsen dargebotene und im Anschlufs an den Vernunftglauben unmittelbar für wahr gehaltene Dogma mittels der Ideen der Vernunft sowie entsprechend dem jeweiligen Standpunkt der Wissenschaft wenigstens annähernd zu begreifen und zu bewähren, d. h. den Versuch zu machen, die Dogmen auf Vernunftideen zurückzuführen.

Als Belege für den von Dr. v. Schanz vertretenen glaubensphilosophischen Standpunkt mögen nachfolgende Stellen aus seiner Tübinger Rede angeführt werden. „Die Quelle der Überzeugung von seiner (des Ideals) objektiv-realen Existenz war immer der dogmatische Glaube und nicht ein logischer Beweis. Diese abstrakten Versuche kommen erst mit der Philosophie auf und bleiben meist auf wenige Köpfe beschränkt. Das Bedürfnis nach einer geistigen Ursache ist vor allem religiöser Natur, der Glaube an die Wissenschaft, an die Erkenntnisfähigkeit der Vernunft, an die Gesetzmäfsigkeit der Natur und Geschichte, kurz der Glaube an die Wahrheit beruht auf dem Urgrund aller Wahrheit, auf der Wahrheit in Gott und hat für den vernünftigen Menschen nur insofern einen Wert, als die Wahrheit ein zu erstrebendes und beseligendes Gut ist."[1]

In diesen Worten gelangen die verschiedenen Ingredienzien der eklektischen theologisch-philosophischen Anschauungsweise des derzeitigen Tübinger Dogmatikers, das glaubensphilosophische, ontologische und traditionalistische Element, zu einem nicht undeutlichen Ausdruck.[2]

Ferner lesen wir, dafs es zwar nicht die Aufgabe der Theologie ist, „über die Tatsachen und Gesetze der Erscheinungen in der Natur Aufschlufs zu geben, so sehr es auch dem theologischen Zeitalter nahe gelegen war, hier die Grenze zu überschreiten, allein das Wesen und die Beschaffenheit dieser Kräfte und Gesetze, das Woher und Wohin des Menschen, der Natur, der Welt, kurz die letzten Gründe und die höchsten Zwecke des Geschaffenen entziehen sich der Forschung. Ohne Metaphysik kennt man kein allgemeines Gesetz für den ganzen Kosmos, ohne Spekulation gelangt man zu keinem höheren Prinzip,

[1] A. a. O. S. 14.

[2] Bezüglich der Darstellung und Kritik einzelner Lehren Schanz' sind wir in der Lage, auf unsere in den früheren Bänden des Jahrbuchs erschienenen apologetischen Artikel verweisen zu können.

ohne Offenbarung entbehrte aber diese Spekulation des sicheren Grundes und des krönenden Abschlusses."[1]

Hier ist Kant und dem Positivismus eingeräumt, dafs die Wissenschaft mit ihrer Forschung nicht über das Gebiet des Sinnlichen hinausreiche, und behauptet, dafs im Bereiche des Übersinnlichen die Vernunft nur zu Hypothesen gelangen könne, die der Bestätigung durch die Offenbarung bedürfen. Indem aber diese nach anderweitigen Texten an eine ursprüngliche religiöse Anlage, an schlummernde Ideen und an ideale Gefühle sich anschliefst, schlägt der anfängliche Positivismus und Traditionalismus sozusagen in einen Gefühlsrationalismus um. Daher die Sympathie der Tübinger Schule mit dem angeblichen Platonismus der Kirchenväter. Auch Dr. v. Schanz nämlich ist der Ansicht, dafs „die Väter vorwiegend die platonische Philosophie für die Theologie verwendeten",[2] was wohl auch von der Erkenntnistheorie gelten soll. Erklärt doch Kuhn, der hauptsächliche Unterschied, der ihn von seinen neuscholastischen Gegnern trenne, bestehe darin, dafs diese von der aristotelischen, er selbst aber nach dem Vorgange der Väter von der platonischen Erkenntnistheorie ausgehe.

Nach einem vielberufenen Ausspruch eines der philosophischen Paten der Tübinger Schule, Jakobis, theomorphisierte Gott, indem er den Menschen schuf, daher folgerichtig der Mensch anthropomorphisiere, indem er Gott denkt und erkennt. Wir sahen, zu welchen Konsequenzen Kuhn durch die Anwendung der Analogie des menschlichen Selbstbewufstseins auf den göttlichen „Personifizierungsprozefs" geführt wurde. Der Reflex jenes Grundsatzes auf das Verhältnis der philosophischen Disziplinen untereinander ergibt jene Auffassung, welche die Metaphysik durch Psychologie begründet, und die sich zunächst in der Ontologie durch die Bestimmung des Seins als Tätigkeit (Sein gleich Tun!) kundgibt. Auf diesem Standpunkt steht der derzeitige Professor der katholischen Dogmatik an der Universität zu Freiburg i. B., Dr. Braig.

In einem Vortrage „Über das philosophische System des Hermann Lotze"[3] findet Dr. Braig, es lasse sich ein „tiefer Sinn entdecken in der Vorstellung: nur das Wirkende ist wirklich; es existiert nichts an sich Totes und Leeres und Allgemeines; auch das Materielle ist nur denkbar nach der Analogie des

---

[1] A. a. O. S. 21. [2] S. 18.

[3] Veröffentlicht im Jahresbericht der philos. Sektion der Görresgesellschaft für das Jahr 1884 S. 23 ff.

Geistigen;[1] jedes Seiende, selbst wenn es, nach dem Ausdrucke des hl. Augustin, bis an den Rand des Nichts geht, ist immer noch eine Abschattung der Urwesenheit des schöpferischen Geistes: simile simili cognoscitur.[2]

Allerdings besteht nichts an sich Totes, aber es besteht Lebloses — unbelebte Körper — und zudem ist nichts Endliches wesenhaft Tätigkeit, denn nur dem schlechthin Aktualen kommt es zu, wesenhaft Tätigkeit zu sein. Auch das selbstbewufste Ich ist dies (selbstbewufst) durch eine zum Wesen hinzukommende Tätigkeit. Nimmt man dagegen mit Fichte an, das Ich sei wesenhaft Tätigkeit, und trägt man die Vorstellung eines sich selbst setzenden Ich auf die Gottheit über, so gelangt man zu jener Auffassung der Trinität, die ebensosehr dem Dogma wie dem reinen Gottesbegriff, ja den höchsten Vernunftprinzipien widerspricht.

Wir müssen daher auch der Begründung der Metaphysik durch Psychologie, und namentlich einer solchen Psychologie, die das Wesen des Ich in die Tätigkeit setzt, unsere Zustimmung versagen, ohne deshalb mit dem reinen Denken beginnen zu wollen, da wir ein derartiges Denken überhaupt nicht kennen. Wir werden deshalb folgende Deduktion ablehnen: „Wenn das ‚reine' Denken nirgend schöpferisch beginnen kann, so darf auch die Metaphysik nicht an den Anfang der philosophischen Untersuchung gesetzt werden. Die Denknotwendigkeit mufs gleichfalls zuerst — psychologisch — beobachtet werden, ehe sie bestimmt und insbesondere bevor ihre Kategorien wissenschaftlich auf das Gegebene angewandt werden können. Die *πρώτη φιλοσοφία* heifst so wegen ihres Ranges und Wertes, nicht wegen ihres Platzes im Baue des spekulativen Wissens. Metaphysik ist — und auch hier unvollkommen genug — nur möglich als Abschlufs und Krönung aller philosophischen Einzeluntersuchungen."[3]

Wäre das letztere der Fall, so käme es nie zu einer wirklichen Metaphysik. Der erste Metaphysiker war derjenige, der den Blick des Geistes zuerst auf das Seiende als solches richtete. Unter den Griechen taten dies die Eleaten; ihnen folgte der tiefsinnige Platon. Der Scharfsinn des Aristoteles führte den Bau mit Zirkel und Richtscheit aus. Die christliche Philosophie vollendete und krönte ihn.

Bezeichnend auch für den eigenen Standpunkt Braigs ist

[1] Nach Dr. Braig ist das Ich der Typus, nach dem alles Seiende gedacht wird und zu denken ist.

[2] A. a. O. S. 34. [3] S. 29.

die Erklärung des „Philosophierens im Sinne Lotzes“ als ein „Herausschauen der Weltideen aus ihren durchschauten Wirklichkeiten“.[1] Intuition als beseelendes Prinzip alles Ratiocinierens charakterisiert Braigs Philosophieren. Unverkennbar ist Lotzes Einfluſs darauf, daher auch die mehrfachen sympathischen Beziehungen zu Herbart und besonders zu Leibniz. Andererseits aber sucht Braig freundliche Berührungspunkte mit dem hl. Thomas und der Scholastik. Dabei begegnen ihm wohl Miſsverständnisse, die von nicht geringer Befangenheit zeugen, wie wenn er bei Lotze von Anklängen an die tiefsten Anschauungen der Scholastik in der Erkenntnislehre redet; so gemahne z. B. der Satz von der „Idealität“ des Erkennens an das Axiom: Cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis, so erinnere die Gefühlslehre Lotzes nicht selten an Augustins Psychologie.[2] Inwiefern das letztere der Fall sei, dürfte sich schwerlich zeigen lassen. Jenes Axiom aber würde Lotze sicherlich anders deuten als die Scholastik. Nach Lotze dienen die Sinneseindrücke nur als Veranlassung für die rein spontane Tätigkeit der Seele, mittels deren sie eine den äuſseren mechanischen Vorgängen völlig ungleichartige „ideale“ Welt in sich erzeugt, während nach scholastischer Auffassung die objektiven Qualitäten der Dinge selbst in der Seele (resp. den Sinnen) ein intentionales (ideales) Sein empfangen. Nach Lotze verhält sich die Seele in der Sensation aktiv, der Scholastik zufolge aber sind sowohl die Sinne als auch der Verstand (intell. possibilis) passive Vermögen, d. h. sie bedürfen der Aufnahme von Formen, um sich erkennend zu betätigen. Die Idealität dieser Formen besteht aber in nichts anderem als darin, daſs sie in der Seele ohne Materie sind, in den Sinnen zwar noch behaftet mit zeiträumlichen Bestimmungen (appendiciae materiae), im Verstande auch ohne diese.

Über seine von der Wahrnehmung des Erscheinenden zur Erfassung desselben in begrifflicher und schlieſslich in ideell-vernünftiger Form fortschreitende Methode spricht sich Dr. Braig in seiner Schrift: Die Zukunftsreligion des Unbewuſsten und das Prinzip des Subjektivismus aus. „Durch die ‚denkende Erfahrung‘ werden die sämtlichen Erscheinungsformen des Weltlaufes, alle Phänomene des Seins, des Natur- und Geisteslebens aufgefaſst und wie von selber nach bestimmten Gesichtspunkten der Qualität und des Wertes zusammengeordnet. Die denkende Vernunft stellt zunächst diese Gesichtspunkte heraus, prüft sie auf ihre innere, aus der Beschaffenheit des Wahrgenommenen flieſsende Notwendigkeit,

[1] A. a. O. S. 25. [2] A. a. O. S. 33.

und so bildet sich die innere Gesetzmäfsigkeit des Daseins ab im Wissen des Geistes. Ist diese Gesetzmäfsigkeit des Gegebenen zusammengeschaut mit der Gesetzmäfsigkeit des Vernehmenden, dann ist das Erkennen wirklich und wahr: für jede Erfahrung und für jeden Teil der Gesamterfahrung vermag das Wissen jetzt einen letzten Grund anzugeben und durch die Zurückführung aller ‚letzten' Gründe auf einen Urgrund wird das Wissen spekulativ vollendet, nachdem der eine Urgrund zugleich als die eine Ursache denknotwendig erschlossen in ihrem Dasein und vernunftnotwendig erschaut worden ist in ihrem Wirken und Wesen. Wahrnehmbar durch die äufsere und innere Erfahrung ist immer nur die Aufsenseite am Dasein, dessen Erscheinung sich im Leibes- und Geistesauge des Wahrnehmenden spiegelt. Aus den einzelnen Merkmalen, welche zusammen die Form der Erscheinung, das Bild einer Erfahrung ausmachen, wird auf die nicht unmittelbar anzuschauende Innenseite des Seins geschlossen, und diese wird sowohl als die Ursächlichkeit wie als der zureichende Grund der Erscheinungswelt erfafst. Das Wirken des im Dasein sich erhaltenden Seins, die beharrende Form dieses Wirkens, d. i. dessen Gesetzmäfsigkeit (Kategorien), sowie endlich die beharrende Form des Wirkenden selber, des ‚Wesenden' im Seienden, wird so allmählich aus den von der Erscheinung gegebenen Eindrücken, Wahrnehmungen, Erfahrungen, Anschauungen, Überzeugungen herausgesondert. Die Merkmale des Erfahrungsbildes werden in eine höhere Form erhoben, werden zu den Merkmalen des Begriffes; der Begriff wird als ganzer oder teilweiser Abdruck der höchsten inneren Anschauungsform, der Idee von Wahr, Gut und Schön (im subjektiven Sinne des Wortes) von der Vernunft wahrgenommen, und nun ist noch die Untersuchung übrig, ob und inwieweit das Was Sein im Dasein, das Wesen des Seins, dessen Wirken in der Erscheinung die Anschauung, den Begriff, die Idee im wahrnehmenden Geiste zu aktualisieren mithalf, der objektive Träger eben der Idee selber ist (Idee im ontologischen Sinne). Nach dem Abschlusse dieser Untersuchung ist der Prozefs des Erkennens vollendet, ist das unmittelbare Werden des Wissens zum wissenschaftlichen Wissen vermittelt: die Seinsordnung ist durchforscht, und das zunächst nur der unmittelbaren Auffassung Sichere wird als das wirklich Seiende, als das allgemein, objektiv, metaphysisch Notwendige verstanden. War es vordem die innere Überzeugung, der den Vernunftideen entspringende Vernunftglaube des Einzelgeistes, dafs die Seinsordnung kongruent sei mit der Ordnung des Denkens und Erkennens, so ist jetzt diese denkende Überzeugung als

zureichend und notwendig begründete erkannt. Würde nun überall der hinlängliche Erkenntnisgrund vollkommen und restlos die ideelle Kongruenz mit dem wirklichen Seinsgrunde darstellen; wäre derselbe jedesmal eins mit dem ‚notwendigen' Erkenntnisgrunde; wäre dieser das identische ideale Abbild der jedesmaligen realen Seinsursache: dann wäre das Wissen vollkommen; dann wären noch nicht die einzelnen Wissenszweige, wohl aber das sie alle umschliefsende Ganze, die Metaphysik, absolut nach Form und Inhalt."[1]

Suchen wir diese Worte in eine etwas andere, vielleicht verständlichere Sprache zu übersetzen, so bilden die beiden Ordnungen des Erkennens — die ideale — und des Seins oder die reale zwei parallellaufende Reihen, deren Übereinstimmung im gewöhnlichen Bewufstsein gefühlsmäfsig oder im Vernunftglauben angenommen wird, durch die Metaphysik aber als vernunftnotwendig begründet werden soll. Den höchsten Erkenntnisgrund bildet das absolute Vernunftideal — in der theistisch gemeinten und gewollten Auffassung Braigs — der persönliche, im religiösen Glauben erfafste Gott; diesen Erkenntnisgrund zugleich als höchsten Daseinsgrund der Erscheinungswelt zu erweisen, ist die Aufgabe der Metaphysik, die sie jedoch nur annähernd zu erfüllen vermag, da in aller Erfahrung die Idee, das Ideale immer nur unvollkommen verwirklicht ist, daher der Schlufs auf das absolut Vollkommene, den allmächtigen, allgütigen, allweisen, persönlichen Gott als Daseinsgrund des Realen, Erfahrbaren nie zur vollen Sicherheit und wissenschaftlichen Evidenz gebracht werden, die Metaphysik also oder die Wissenschaft von den letzten Gründen nie vollendet werden kann.

Nach Braig stehen wir also zunächst nur Erscheinungen gegenüber, zu denen wir das Wesen und die Gründe suchen. Da nun aber als Mittel zur Lösung dieser Aufgabe subjektive, teils begriffliche, teils ideale, in der Seele angelegte Formen dienen sollen, deren Übereinstimmung mit den den Erscheinungen zugrunde liegenden objektiven Gründen von vornherein in Frage steht, so wird die angestrebte rationelle Vermittlung des grundlos und instinktiv für wahr gehaltenen Inhalts des Vernunftglaubens (des Kuhnschen Grundbewufstseins) nur eine scheinbare sein und nie die Kraft eines wirklichen Beweises haben. Durch die Annahme solcher Formen lenkt sonach der Gegner v. Hartmanns selbst in das Fahrwasser des Subjektivismus ein, den er in dem Philosophen des Unbewufsten bekämpfen will. Der mit

[1] Braig, Die Zukunftsreligion usw. S. IV f.

der Annahme apriorischer begrifflicher und idealer Formen gegebene Parallelismus des Denkens mit seiner Gesetzmäfsigkeit und der gesetzmäfsigen Wirklichkeit enthält keine Garantie der wirklichen Übereinstimmung, da die angestrebte rationale Vermittlung durch subjektive Formen geschieht, deren objektive Gültigkeit eben in Frage steht. In dieser Hinsicht verfuhr Kant konsequent, indem er eben aus dem Grunde die Möglichkeit objektiver Erkenntnis über die sinnliche Erfahrung hinaus, der Erkenntnis des „Dinges an sich", in Abrede stellte, weil er (mit seinen unmittelbaren Vorgängern, insbesondere der Leibniz-Wolffschen Schule) annahm, dafs der menschliche Geist unmittelbar und direkt nur seine eigenen Begriffe und Ideen erkenne. Von diesem Standpunkte erklärte er mit Recht, dafs der Parallelismus beider Ordnungen eine willkürliche Annahme, und der transzendentale Idealismus allein berechtigt sei.

Stellt man sich mit Braig gleichwohl auf den Standpunkt der vorkantschen Philosophen und macht man überdies der Kantschen Philosophie das Zugeständnis der formalen Natur des Verstandes (ratio), der, ohne eigene Erkenntnis zu liefern, nur den Inhalt der sinnlichen wie der angeblichen übersinnlichen Erfahrung (der Ideen der „Vernunft") zu entwickeln vermöge: so wird auch der Rückgang auf die Tatsachen des Bewufstseins oder die von Braig in den Vordergrund gerückte „psychologische Forschung", nicht im stande sein, vor den Konsequenzen zu schützen, zu denen nach dem Zeugnisse der Geschichte jener Parallelismus im Durchgange durch den Kritizismus geführt hat, nämlich dem zuglich idealistischen und naturalistischen Monismus oder Pantheismus. Denn der psychologische Mafsstab, an die Metaphysik gelegt, erzeugt notwendig einen anthropomorphistischen Gottesbegriff, wie er in spekulativer Gestalt von den Nachfolgern Kants ausgeprägt worden ist.

Denker, wie Braig, die doch der Scholastik gegenüber so sehr auf geschichtliche Forschung, d. h. doch auch auf die Lehren und die Bedeutung der Geschichte pochen, scheinen sich gerade inbezug auf die Philosophie den Lehren der Geschichte verschliefsen zu wollen.

Die Art und Weise, wie Dr. Braig die Metaphysik psychologisch „begründet" und die obersten Begriffe und Grundsätze der Ontologie sowohl als auch die natürliche Theologie oder den Theismus der gläubigen Vernunft durch eine Analyse des Selbstbewufstseins zu gewinnen sucht, erinnert lebhaft an die Deduktionen des älteren Fichte, der aus der Tatsache des Ich das gesamte System des Wissens nach Form und Stoff heraus-

zukonstruieren unternimmt. Das Resultat ist bei Fichte bekanntlich ein idealistischer Pantheismus und konnte bei folgerichtiger Durchführung kein anderes sein, da eine bloſse Analyse des menschlichen Selbstbewuſstseins über ein immanentes Prinzip nicht hinausführt und statt des wahrhaften, transzendenten Realgrundes nur eine Abstraktion, das „reine Ich", zu dem sich die konkreten Iche als Manifestationen verhalten sollen, zu ergeben vermag. Braig nun, als entschiedener und aufrichtiger Bekenner des Theismus oder des persönlichen Gottes, zu dem man, wie der Meister, Kuhn, betont, beten kann, glaubt zwar unter Anwendung der wesentlich gleichen Methode ein ganz verschiedenes Resultat, nämlich den Theismus zu gewinnen und zeigt sich damit in einer schweren Täuschung befangen, indem gleiche Methoden unmöglich wesentlich verschiedene Resultate ergeben können. Sowenig sich die Hegelsche Methode der sich von selbst in immer höheren Synthesen aufhebenden Gegensätze auf theistischen Boden verpflanzen läſst, ebensowenig ist dies der Fall mit dem Fichteschen Verfahren, das „Absolute" durch eine Analyse der Tatsachen des Selbstbewuſstseins zu erreichen und die Metaphysik psychologisch zu begründen. Das rechtmäſsige Ergebnis kann nur ein monistisches — der Pantheismus sein; unter der Voraussetzung aber, daſs man das Verfahren plötzlich abbricht und auf das Gemütsbedürfnis, die religiöse Anlage, den „Glauben" rekurriert, wird man zwar zu einem dieses Bedürfnis in einem gewissen Maſse befriedigenden Gottesbegriff geführt, jedoch nicht zu dem des reinen Theismus, sondern zu einem theosophischen, der Immanenz mit Transzendenz verbindet und der ein charakteristisches Merkmal, wie wir sahen, der Dreyschen und Kuhnschen spekulativen Theologie ist.

Lassen wir nunmehr noch einmal Dr. Braig selbst zu Worte kommen und vernehmen wir, wie derselbe das höchste objektive Prinzip, das des Widerspruchs, psychologisch begründet: ein Unternehmen, das die folgenschwersten Irrtümer nach sich zieht, indem die Verabsolutierung des „Ich" als unabwendbare Konsequenz resultiert.

Nach einer ausführlicheren Erörterung fährt Br. zusammenfassend fort: „Kürzer gefaſst lautet die These, die wir verteidigen: Die Anschauung über Harmonie und Disharmonie des Denkens mit sich selber, d. h. über die Bestimmbarkeit desselben bedingt alle Aufstellungen über die Gleich- oder Ein- oder Verschiedenartigkeit des Denkens und des Seins. — Aristoteles stellt das Gesetz des Widerspruches als ontologisches Prinzip auf: *τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ*

κατὰ τὸ αὐτό. Hiermit verknüpft er den genannten logischen Grundsatz: Niemand kann denken, daſs dasselbe sei und nicht sei. Aber den psychologischen Grund hierfür nennt Aristoteles nicht ausdrücklich: niemand kann Ja und Nein zugleich und zumal als identisch denken. Nur weil wir nicht derart, d. h. unlogisch zu denken vermögen, darum können wir auch nicht annehmen, daſs dasselbe seiend und nicht seiend in einem sei. Darum müssen wir schlieſsen mit logischer Notwendigkeit auf die genannte ontologische Beschaffenheit des Seins. Das metaphysische Gesetz des Widerspruchs erhält nicht seine Gültigkeit durch das parallele logische Axiom; aber der Geist erlangt nur durch des letzteren Evidenz Einsicht in die notwendige Gültigkeit des ersteren."[1]

Trotz der in den Schluſsworten enthaltenen Beschränkung, das ontologische Gesetz erlange nicht seine (objektive) Gültigkeit vom logischen, die nur die Unklarheit und Inkonsequenz des Freiburger Theologen beweist, ist in dieser Darstellung das wahre Verhältnis auf den Kopf gestellt. Nicht die Gewiſsheit der Identität des Ich mit sich selbst, nicht die Unmöglichkeit, anders zu denken, bedingt die Gewiſsheit des ontologischen Gesetzes, sondern umgekehrt durch die unmittelbare Einsicht in die Wahrheit und Notwendigkeit des letzteren sind wir gewiſs, daſs jedes Sein, also auch das des Ich, obgleich an sich von nur tatsächlicher, zufälliger Wahrheit, doch sofern es ist, notwendig ist und das Nichtsein ausschlieſst. Darum hat es Aristoteles aus triftigem Grunde unterlassen, das Widerspruchsprinzip „psychologisch" zu begründen. Denn eben dadurch unterscheidet sich der griechische Philosoph von dem deutschen Kant, daſs er nicht wie dieser alle intellektuelle Gewiſsheit auf subjektiver Denknotwendigkeit, sondern auf objektiver Einsicht in die Wahrheit der obersten Prinzipien, des Widerspruchsprinzips, des Prinzips der Aktualität (daſs der Akt, die Wirklichkeit das schlechthin Frühere sei), des Prinzips der Kausalität beruhen läſst. Indem also Braig in diesem Punkte den groſsen Stagiriten durch Kant ergänzen will, trägt er in sein spekulatives Denken ein Element ein, dessen auflösende und zerstörende Wirkungen nur durch Mangel an Folgerichtigkeit im Denken, also auf Kosten des wissenschaftlichen Charakters paralysiert werden.

Der subjektivistische Apriorist wird auf die „objektiven" Velleitäten Braigs erwidern, daſs zwar die obersten Vernunftprinzipien ihre Notwendigkeit nicht aus dem individuellen,

---

[1] A. a. O. S. 275.

zufälligen Ich, wohl aber aus dem über alle Einzeliche übergreifenden reinen Ich, dem in jenen erscheinenden, ihnen immanenten „Absoluten" schöpfen, daſs beide Ordnungen, die des Seins und des Denkens, im Grunde eben eins, das absolut Ideale auch das absolut Reale sei. Wir wüſsten nicht, was hiergegen wirksam eingewendet werden könnte, nachdem man einmal eingeräumt, daſs die Gewiſsheit der ontologischen Prinzipien durch die Selbstgewiſsheit des Ich begründet werden könne und müsse. Die notwendige Folge wird die Behauptung sein, das wahrhaft Absolute sei eine unpersönliche Vernunft, zu der sich die Natur und der persönliche Geist als Erscheinungen und Selbstverwirklichungen verhalten. Wie dieses Absolute doch wieder als persönlicher, transzendenter, selbstbewuſster Geist begriffen werden könne, ist eine Aufgabe, deren Lösung sowohl von der positiven Philosophie Schellings, als auch von der an Böhme sich anschlieſsenden Theosophie Baaders, wie endlich von der Glaubensphilosophie Kuhns vergeblich angestrebt worden ist. Man gebe also endlich den Versuch auf, die Wahrheit aus dem menschlichen Selbstbewuſstsein heraus konstruieren zu wollen, und gestehe mit der Tradition der christlichen Schulen zu, daſs der menschliche Geist der Wahrheit gegenüber nicht tätig und bestimmend, sondern leidend — aufnehmend — und durch sie bestimmt sich verhält.

Daſs durch psychologisch-analogische Analyse der reine Theismus nicht abgeleitet werden könne, läſst sich an dem von Braig angestellten, übrigens höchst abstrusen Versuche unschwer zeigen. „Im Gegensatze zu solch abstrakt willkürlichem, objektiv unwahrem Verfahren (des Dualismus und Monismus) nimmt die theistische Auffassung die wirkliche Tätigkeit des Denksubjektes zum Fundament aller Gedankenverbindungen. Deshalb weil der Denkgeist als konkretes Subjekt seines natura ersten formalen Urteils — Ich bin Ich, nicht Nichtich — fungiert, ist aber auch das höchste materiale Denkobjekt, das Absolute, nicht ein nach der Analogie eines Phantasmas gedachtes Abstraktum, sondern nach der Analogie des Denksubjektes der absolute Geist. Wenn irgendwo, so muſs hier die Analogie geltend gemacht werden als die allgemeinste Forderung der Verständlichkeit. Entweder muſs die logische Grundbetätigung des Absoluten und dessen Sein nach der Analogie der menschlichen Denkbewegung und des menschlichen Ich gedacht werden, oder Tun und Sein des Absoluten ist undenkbar."[1]

[1] A. a. O. S. 283.

Führt diese Methode, die den Subjektivismus mit seinen eigenen Waffen schlagen will, wirklich zu dem angestrebten Ziele, dem reinen Theismus des religiösen Glaubens? Unsere Antwort mufs entschieden verneinend ausfallen. Sowenig dem Herkules seine Keule, so wenig läfst sich dem Riesen des Monismus die Methode entwinden, um sie gegen ihn selbst zu kehren. Die „wirkliche Tätigkeit des Denksubjektes zum Fundament aller Gedankenverbindungen“ zu nehmen, hat zwar Sinn in dem Ideengange eines Kant, der die Seinsbestimmungen zu Kategorien, d. h. in seinem Sinne zu ebenso vielen subjektiven Weisen der Applikation eines transzendentalen Bewufstseins auf den Erfahrungsstoff herabsetzt — hat Sinn in dem Ideengange Fichtes, der Form und Stoff aus dem reinen Ich ableitet, keineswegs aber in einer objektiven, in einer theistischen Weltanschauung, welche die Abhängigkeit des Denkens vom Sein anerkennen mufs. Die Tätigkeit des Denksubjekts als Fundament aller Gedankenverbindungen erklären, heifst annehmen, dafs das Denksubjekt allem Erkennbaren den eigenen Stempel aufdrücke, also in allem nur seinen eigenen Reflex erfasse, heifst sonach sich prinzipiell auf subjektivistischen Standpunkt stellen. Das Resultat kann daher wiederum nur der anthropomorphistische Gottesbegriff der Theosophie sein: ein Gottesbegriff, der — nach der Analogie des menschlichen Ich in jener Auffassung, die das Ich aus einer Tätigkeit resultieren läfst, gebildet —, an dem inneren Widerspruch eines sich selbst setzenden, aus dem Ansichsein zum Fürsichsein oder Geistsein, einer werdenden oder gewordenen Persönlichkeit leidet und durch diesen Widerspruch von innen heraus sich selbst zersetzt.

Da Braig das „Sein“ mit der Tätigkeit identifiziert und das Wesen des Geistes in das Selbstbewufstsein setzt, so ergibt die Analogie des menschlichen Geistes auf den göttlichen übertragen einen Gottesbegriff, demzufolge das göttliche Sein nicht etwa als Aktualität — actus purus — zugleich auch wesenhaft Tätigkeit, sondern vielmehr ein durch Tätigkeit (Denken und Wollen) gesetztes ist. Wie wir wissen, hat Kuhn diese Konsequenz offen gezogen und den Gedanken einer göttlichen Selbstverwirklichung, eines Geistwerdungs- und Personifizierungsprozesses auf das Geheimnis der Trinität angewendet, um so von der „Vernunftidee“ zum Glaubensgeheimnis eine Art von Notbrücke zu schlagen.

In wesentlicher Übereinstimmung mit Kuhn befindet sich Braig mit der Annahme, dafs das Selbstbewufstsein unmittelbar zu einer Idee von Gott führt; denn diesen Sinn hat offenbar die Ableitung der theistischen Gottesidee durch eine Analyse des

Selbstbewufstseins. Die eingeborne Gottesidee aber, die nach Kuhn das Grundelement unserer durch Betrachtung der Geschöpfe auszugestaltenden und zu bewährenden Gotteserkenntnis bildet, soll gerade darin bestehen, dafs die Seele unmittelbar (ohne Schlufs) sich selbst als Bild Gottes erfafst, Gottes Wesen in ihr wie in einem Spiegel sich reflektiert.. Braig wird sich demnach den logischen Folgerungen dieser subjektivistischen Auffassung nicht entziehen können und unter anderm auch zugeben müssen, dafs wir zunächst nur eine „Idee“ von Gott besitzen, von der Existenz eines dieser Idee entsprechenden Wesens aber uns eine Überzeugung nur durch Argumente verschaffen können, deren Kraft wesentlich doch wieder durch jene Idee — resp. den natürlichen Vernunftglauben an Gott — bedingt ist; woraus dann mit Kuhn gefolgert werden mufs, dafs die „Beweise“ für Gottes Dasein der strikten Beweiskraft ermangeln.

Braig stellt uns vor die Alternative: „Entweder mufs die logische Grundbetätigung des Absoluten und dessen Sein nach der Analogie der menschlichen Denkbewegung und des menschlichen Ich gedacht werden, oder Tun und Sein des Absoluten ist undenkbar.“ Aus diesem Dilemma ist es auch ohne ein „abstraktes Phantasieren“ nicht schwer, einen Ausweg zu finden. Die Berechtigung, dem menschlichen Ich eine „Analogie“ für die Erkenntnis des „Absoluten“ zu entnehmen, ist zwar nicht in Abrede zu stellen. Sie liegt aber in einer anderen Richtung, als in der sie Braig mit seinen theosophisch-theistischen Lehrmeistern sucht. Der wirklich und wahrhaft wissenschaftliche Gang einer theistischen Dialektik besteht nicht darin, die Idee eines persönlichen Gottes gleichsam „aus der Pistole zu schiefsen“, sondern in dem von der christlichen Philosophie stets eingeschlagenen Verfahren, zunächst aus der Betrachtung der Weltwesen, zu denen wir (wie Augustin betont) selbst gehören, deren Endlichkeit, Beweglichkeit, Unvollkommenheit usw. auf die Existenz eines schlechthin aktualen, vollkommenen, unendlichen Seins zu schliefsen, um dann erst weiterhin eine Erkenntnis der Beschaffenheit dieses Seins auf dem Wege der Analogie (via causalitatis, negationis, eminentiae) zu gewinnen. Hier kommt dann in erster Linie das geistige Sein in Betracht, keineswegs aber nach der „Denkbewegung“, mit der es im Menschen behaftet ist, sondern allein nach jenen Eigenschaften, die sich als reine Vollkommenheiten denken lassen, der Immaterialität, Weisheit, Güte usw. Denn die dem menschlichen Denken eigentümliche Bewegung darf in keiner Weise auf Gott übertragen werden, da der Begriff eines absoluten bewegten Seins in dem Sinne eines sich selbst

setzenden, denkend und wollend sich verwirklichenden Geistwesens in sich widersprechend und daher unvollziehbar ist, geschweige denn dafs darin das Wesen und die Natur des „Absoluten“ irgendwie — wenn auch nur annähernd ihren denkmöglichen Ausdruck fänden.[1]

Nicht allein wegen seines dem der Tübinger Schule verwandten Gottesbegriffs, sondern auch wegen der gemeinsamen Tendenz, die wissenschaftlichen „Fortschritte“ der Neuzeit für die Apologetik sowohl wie für die Theologie nutzbar zu machen und auf diese Weise beide zeitgemäfs zu reformieren, um die dem Christentum entfremdete gebildete Welt wiederzugewinnen, halten wir uns für berechtigt, Dr. Schell, Professor der Apologetik an der Universität Würzburg, unter die Vertreter der Tübinger Schule zu zählen und die Darstellung seines spekulativen Standpunktes an die der Braigschen Lehren anzuschliefsen, obgleich man in Tübingen selbst Schell als Thomisten zu betrachten scheint oder wenigstens früher so betrachtete. Die Veranlassung hierzu hat allerdings teilweise Dr. Schell selbst gegeben; ja noch in seiner jüngst erschienenen Schrift: Religion und Offenbarung (den ersten Band der „Apologie des Christentums“ bildend) redet er dem „metaphysischen Intellektualismus“, in welchem das wahre Wesen der thomistischen Philosophie bestehe,[2] das Wort und lehnt gewisse „Ausführungen“ in apologetischer Hinsicht ab, „soweit sie sich gegen den Intellektualismus, den ewigen Wahrheitsgehalt des Aristotelismus und der Scholastik, richten“.[3]

Dessenungeachtet steht Schell nicht allein der Tübinger Richtung näher als dem Thomismus, sondern geradezu auf dem Boden derselben sowohl aus den schon angegebenen Gründen, die von prinzipieller Bedeutung sind, als auch durch die beiderseitige Auffassung des Übernatürlichen und dessen Verhältnis zur Natur, sowie durch die idealistische Verflüchtigung des materiellen Seins: Lehrpunkte, die in unmittelbarer Beziehung zu dem gemeinsamen Gottesbegriffe stehen und als notwendige Konsequenzen daraus fliefsen.

Wir werden uns im folgenden zunächst und hauptsächlich

---

[1] Um nicht bereits Gesagtes wiederholen zu müssen, verweisen wir behufs näherer Charakteristik des Braigschen Standpunkts auf unsere kritischen Besprechungen der Erkenntnistheorie, sowie der Ontologie Braigs (Jahrb. Bd. XIII S. 59 ff.; XIV S. 204 ff.), ferner auf die Abhandlung: Ist Sein gleich Tun? usw. (Ebd. Bd. XV S. 129 ff.)

[2] Religion und Offenbarung. Paderborn 1901 S. XIII.

[3] A. a. O. S. XX.

an die Vorrede des angeführten neuesten Werkes Schells halten, da in ihr mit dankenswerter Offenheit jene modernen Errungenschaften dargelegt sind, welche für die eigentümlichen philosophischen und dogmatischen Lehren des Würzburger Apologeten maſsgebend wurden und daher geeignet sind, ein wünschenswertes Licht darauf zu werfen und ihre Genesis begreiflich zu machen. Zuvor möge jedoch eine kurze Darstellung des Verhältnisses, in welchem der Schellsche Gottesbegriff zum Kuhnschen steht, hier ihren Platz finden. Der Unterschied liegt mehr im Ausdruck als im Kern der Sache selbst. Kuhn hält die beiden Fragen nach dem Wesen und nach der Existenz Gottes für unzertrennlich; ebenso auch Schell. Nach beiden ist das göttliche Wesen in das Geistsein zu setzen; nach beiden ist Gott absoluter Geist, sofern er sich denkend und wollend selbst setzt, selbst verwirklicht. Gleichwohl halten beide gleichmäſsig an der absoluten Aktualität Gottes — der Bestimmung als actus purus — fest, wenn auch im Widerspruch mit der Annahme des einen (Kuhns) von einem Prozeſs aus dem Ansichsein zum Fürsichsein, des andern (Schells) von einer Selbstverursachung Gottes, indem Kuhn die Potenz in Gott als analogische, nicht rein spekulative Bestimmung betrachtet, Schell aber das Verhältnis des Verursachens in der Anwendung auf den konkreten Fall im Geheimnis der Trinität als ein solches von Akt zu Akt erklärt. Denn beide glauben in dem Gedanken einer Selbstverwirklichung Gottes den Schlüssel zu einer annähernd rationalen Erfassung des Trinitätsdogmas zu besitzen. Der Unterschied schwindet demnach dahin zusammen, daſs Kuhn im Anschluſs an Schelling, Hegel, Baader von einer Selbstsetzung, einer Erhebung von der Substantialität zur Subjektivität spricht, dagegen Schell (wie es scheint, von Lotze u. a. beinfluſst) von der Selbstursächlichkeit des Vollkommensten und daher der Existenz Würdigsten, das sich selbst als Gedanke aufs weiseste formt, gestaltet und in dieser Gestalt sich selbst als Wille die Existenz verleiht, so daſs das Vollkommenste das Werk einer unendlichen Weisheit und einer unendlichen Güte ist, und die Geschöpfe sich nicht mehr des Vorzugs rühmen können, allein Produkte schöpferischer Weisheit und Güte zu sein: ein Gedanke von so abgründiger Tiefe der Weisheit, daſs wir gewöhnlichen Sterblichen darin vollendeten Nonsens zu sehen versucht sein möchten. Doch preisen es heutzutage die Schüler allerorten. Nur eine signifikante Stelle aus „Gott und Geist“[1] sei angeführt. „Die Selbst-

[1] I S. 241.

ursache ist als solche Persönlichkeit, und zwar absolute Persönlichkeit, weil sie nicht blofs teilweise die Herrschaft der Selbstbestimmung über sich selber ausübt, sondern schlechthin die selbstbestimmende Denktat der unendlichen Weisheit und die selbstbegründende Willenstat der ewigen Güte ist, die in heiliger Liebe zur Vollkommenheit deren ewiger Selbstvollzug ist."

Als sich von selbst verstehend gehen wir über die Bemerkung hinweg, dafs die „Apologetik reiner Kultus der Wahrheit" sein müsse, da sie sonst „ihren wichtigsten Zweck verfehle".[1] Auch darin treten wir unserem Apologeten bei, dafs, wenn (wie unlängst Fr. v. Hertling „ziemlich deutlich" zugestanden habe) die aristotelisch-scholastische Philosophie den geistigen Ansprüchen der Gegenwart und der Wahrheit nicht mehr genüge, der den Theologen gegebene Rat, bei der überlieferten Schulphilosophie zu bleiben,[2] keine Berechtigung habe. Aber, wenn auch die Abfolge richtig ist, so kann doch der Vordersatz nicht eingeräumt werden. Die aristotelisch-scholastische Philosophie ist heutzutage noch vollkommen haltbar; ja die Rückkehr zu ihr ist das einzige Mittel, um in dem tollen Wirbeltanz der subjektivistischen Systeme, der von Tag zu Tag sich sinnverwirrender gestaltet, wieder festen Fufs zu fassen. Daher der immer wiederkehrende Versuch besonnener Denker, wenigstens zur aristotelischen Logik sich zurückzuwenden. Mit der Logik aber hängt die Ontologie einerseits und die Psychologie andererseits aufs innigste zusammen. Aber Aristoteles ist doch, behauptet Schell, keineswegs Vertreter des reinen Theismus.[3] Warum nicht? Wohl deshalb, weil ihm der christliche Schöpfungsbegriff fehlt, infolge welchen Mangels ihn die einen zum Pantheisten, die anderen zum Dualisten stempeln. Gerade diese widersprechende Beurteilung beweist, dafs Aristoteles weder das eine noch das andere sein kann. Was indes für uns die Frage, ob „reiner Theismus" oder nicht, entscheidet, ist der Umstand, dafs Aristoteles einen rein theistischen Gottesbegriff aufstellt, in dem er auf Grund seiner beiden ontologischen Grundprinzipien — des Widerspruchs und der absoluten Priorität des Aktes — Gott als reinen Akt (actus purus) bestimmt.[4] Indem die Scholastik diesen Begriff adoptierte, zog sie die Konsequenz bezüglich

[1] Religion und Offenbarung S. VII.
[2] A. a. O. S. VIII.
[3] A. a. O.
[4] Auf den Versuch, diesen Begriff modern umzudeuten und damit der Scholastik das Verständnis der Aristotelischen Philosophie im wichtigsten Punkte abzustreiten, werden wir zurückkommen.

der Schöpfung, nämlich dafs aus dem absolut aktualen Sein endliches Sein nur durch Schöpfung aus Nichts hervorgehen könne, da eine subjektive (im scholastischen Sinne) Potenz weder in Gott (Monismus) noch aufserhalb Gottes (Dualismus) als Substrat oder „Stoff" des Geschaffenen angenommen werden dürfe. Dieser scholastische Theismus ist der einzig „reine" Theismus, und was Gegner der Scholastik, was insbesondere auch christliche auf modernem Standpunkt stehende Theisten, was speziell Schell an die Stelle dieses scholastischen Theismus zu setzen versuchten und versuchen, besteht die Probe nicht, da sie zwar nicht dualistisch lehren, dagegen aber durch Annahme einer passiven Potenz in Gott in der einen oder anderen, vielleicht noch so idealen Gestalt, z. B. indem sie die Geschöpfe als Gedanken und Wollungen[1] Gottes erfassen, den theistischen Gottesbegriff — sit venia verbo — verunreinigen. Der vom scholastischen Theismus abweichende rein theistische Gottesbegriff ist also erst noch zu erfinden! Wenn Aristoteles zum christlichen Schöpfungsbegriff nicht durchdrang und das Verhältnis der Dinge zu Gott in einem gewissen Dunkel liefs, so hat der von der modernen Philosophie abhängige theosophische Theismus den mit Hilfe der Offenbarung erlangten, für die Wissenschaft eroberten Gewinn wieder preisgegeben. Von einem wissenschaftlichen Fortschritt kann da füglich nicht die Rede sein.

Für die Behauptung, die Neuscholastik sei faktisch eine Abschwächung der wichtigsten Gesichtspunkte der aristotelisch-thomistischen Philosophie,[2] ist Schell den Beweis schuldig geblieben. In jedem Falle bedurfte es einer näheren Erklärung darüber, welche Nüance unter den als neuscholastisch bezeichneten Richtungen gemeint sei. Bezüglich der im engeren Sinne „thomistischen" Richtung ist Schells Behauptung entschieden unrichtig.

Dagegen stimmen wir Schell wiederum bei, wenn er dem Ausspruch von Hertlings gegenüber, ein Gelehrter, der erfolgreich in die Forschung eingreife und zugleich als treuer Sohn der Kirche sich erweise, wiege ganze Bände der Apologetik auf, die Frage erhebt, wie denn ein Mann der Wissenschaft die Wahrheitsgründe der Wissenschaft aufwiegen könne?

Die Absicht der Apologetik ist, die Hindernisse hinwegzuräumen, die sich von seiten des Verstandes dem Glauben in den Weg stellen. Der Theologe wird demgemäfs, sofern er die Funktion des Apologeten ausübt, nicht der theologischen (dogmatischen) Methode sich bedienen, sondern gegenüber solchen,

---

[1] In welchem Sinne dies von Schell geschieht, darüber im folgenden.
[2] A. a. O. S. IX.

welche die Tatsache der Offenbarung, resp. den göttlichen Ursprung des Christentums aus historischen oder philosophischen Gründen leugnen, sich auf denselben Standpunkt, den geschichtlichen, resp. philosophischen stellen und ausgehend von gemeinsam zugestandenen Grundsätzen die praeambula fidei und die motiva credibilitatis, soweit es die Natur der Sache gestattet — denn mathematische Beweise vom Apologeten zu fordern wäre töricht — beweisen müssen. Anders allerdings stellt sich die Aufgabe denjenigen gegenüber, welche die Auktorität der heil. Schrift anerkennen; aber auch in diesem Falle ist aus dem gemeinsam Zugestandenen der Beweis für die Berechtigung der Tradition und des kirchlichen unfehlbaren Lehramtes zu führen. In allen Fällen ist Schell darin beizustimmen, dafs es in der Apologetik auf die Beweise ankommt und nicht etwa auf die Zahl von Gelehrten, die erfolgreich in die Forschung eingreifen und zugleich sich als echte Christen (resp. Katholiken oder Protestanten) erweisen und infolgedessen ganze Bände Apologetik aufwiegen.[1]

Aber eben darum, weil es sich in der Apologetik um „Beweise", d. h. notwendige und allgemein gültige (wobei der accidentelle Gebrauch sogenannter argumenta ad hominem nicht ausgeschlossen, aber von nebensächlicher Bedeutung ist) Gründe handelt, wird der Apologet nicht irgend eine ephemere Zeitphilosophie zugrunde legen dürfen, sondern nur eine solche, deren Wahrheitsgehalt aufser Frage steht und allgemein anerkannt ist, wie dies vor Descartes und Bacon von Verulam bezüglich der aristotelischen der Fall war, indem ein gewisser Grundstock logischer, ontologischer und psychologischer Lehren der mit Wissenschaft sich beschäftigenden Nationen — der christlichen, jüdischen und mohammedanischen — als gemeinsamer und unantastbarer Besitz feststand. Wenn dies heutzutage anders geworden ist, so tritt eben an den Apologeten eine neue Aufgabe heran, die einzig wahre Philosophie den subjektivistischen Eintagsphilosophien gegenüber zu verteidigen, und solange nicht der Gegenbeweis geführt ist, betrachten wir und machen wir als solche geltend die aristotelisch-scholastische Philosophie.

Wenn Schell dagegen einwendet, man könne kein Philosoph werden, indem man einen Philosophen kopiert, so ist das Bild von Original und Kopie schief und falsch und widerspricht Schells eigener Forderung, dafs der Apologet und der Philosoph

[1] A. a. O. S. XI f.

beweise. Ist die Philosophie Wissenschaft und nicht ein subjektives Konstruieren (nach welcher Ansicht jeder sich seine Philosophie machen müfste), so mufs sie auch lehrbar sein und allgemein von jedem, der dazu die Begabung besitzt, angeeignet werden können, ganz so wie andere Wissenschaften, und diese Aneignung mittels des Verständnisses der Beweise auf Grund allgemein gültiger Prinzipien ist keineswegs gleich dem Kopieren eines Originals. Oder kopiert derjenige, der den pythagoreischen Lehrsatz versteht und begreift und dadurch zu seinem geistigen Eigentum macht, etwa den Pythagoras? Jenes Bild pafst allenfalls zu dem Schellingschen Begriff von Philosophie, nicht aber zu dem „Intellektualismus“ des Aristoteles und der Scholastik, zu welchem doch Schell selber sich bekennen will. Damit soll nicht die Möglichkeit und Notwendigkeit eines Fortschrittes ausgeschlossen sein; aber dieses geschehe analog, wie Vincenz von Lerin vom Dogma verlangt, in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eadem sententia (Common. c. 28).

Ebenso schief ist aber auch das von Schell zitierte und mit Recht beanstandete, von Stölzle gebrauchte Bild vom Vogelkäfig, in welchem sich der Theologe frei bewege, von Stäbchen zu Stäbchen hüpfend.[1] Das Bild pafst weder, sofern der Theologe dogmatisch, noch sofern er apologetisch, d. i. philosophisch oder historisch verfährt. Denn in der ersteren Beziehung geht der Theologe nach der Auffassung, die wir mit dem hl. Thomas vertreten, von den Dogmen als seinen Prinzipien aus; in der letzteren Beziehung aber geniefst er dieselbe Freiheit und in dem nämlichen Umfang, wie sie nach allgemeiner und wenigstens allein vernünftiger Ansicht dem Philosophen zusteht, nämlich nichts anderes in seine Wissenschaft aufzunehmen, als was aus gewissen und evidenten, allgemein anerkannten Prinzipien hervorgeht. Die Pflicht, am Dogma sich zu orientieren, ändert hierin nicht das mindeste. Im Gegenteil schlug sie zum Vorteil der Philosophie aus, wie die Geschichte derselben seit ihrer sog. Emanzipation beweist.

Insoweit (freilich aber auch nur insoweit) unterschreiben wir die Worte Schells: „Indem die Theologie eine apologetische d. h. philosophische kritisch-spekulative Begründungswissenschaft in ihrem Organismus entwickelt hat, spricht sie grundsätzlich aus, dafs sie nach den allgemein gültigen Gesetzen der wissenschaftlichen Forschung an ihren Gegenstand herantrete und für ihn und sich selbst das Existenzrecht in der Welt des

[1] A. a. O. S. X.

Wissens beanspruche . . . In der Tat hat die Philosophie zu allen Zeiten von den Gedanken der Religion und der Theologie gelebt. Was wäre die Philosophie des Christentums, wenn sie nicht von den Theologen gepflegt worden wäre."[1]

Faſst man die Aufgabe der Apologetik richtig auf, so kann ihre Berechtigung, nach den allgemeinen Grundsätzen wissenschaftlicher Forschung zu verfahren, nicht bezweifelt werden. Rechnet man aber dazu die Forderung, die Dogmen selbst in ihren Bereich zu ziehen und zu ihnen von Vernunftbegriffen aus eine Brücke zu schlagen, wie Schell tatsächlich verfährt, ohne sich damit zu begnügen, sie gegen den Vorwurf des Widerspruchs zu verteidigen und durch rationes suasibiles, probabiles für Vernunft und Herz zu empfehlen, mit andern Worten verlangt man eine positiv-spekulative Behandlung der Geheimnisse, so liegt darin eine Überhebung der Vernunft, die wir entschieden bekämpfen müssen.

Für jene Aufgabe der Apologetik aber ist die aristotelisch-scholastische Philosophie das vollkommen ausreichende Werkzeug, und die Hindernisse, die heutzutage so viele „Gebildete" dem Christentum entfremden, sind ganz anderswo zu suchen als in der Abneigung der kirchlichen Apologeten, dem „neuzeitlichen Denkgeist und dem neuzeitlichen Wissenschaftsideal"[2] Zugeständnisse zu machen.

Als haltbare Elemente der genannten Philosophie führt Schell an: Das Zutrauen auf die Kraft der Vernunft, die absolute Geltung des Kausalgesetzes, die streng empirische Grundlegung unserer wissenschaftlichen Erkenntnis; hierin wurzle der metaphysische Intellektualismus und bestehe das wahre Wesen der thomistischen Philosophie.[3] Von diesen Elementen ist die absolute Geltung des Kausalgesetzes zu streichen, wenn sie den Sinn haben soll, daſs alles Sein ein verursachtes Sein, also das erste Sein Selbstursache sein müsse. Als oberste Prinzipien in der thomistischen Philosophie gelten das des Widerspruchs und das (wie wir es nennen können) der absoluten Priorität des Aktes, woraus sich die Folgerung ergibt, daſs das erste Sein reiner Akt ist, also jede Potenzialität, damit auch das Verursachtsein von sich ausschlieſst.[4]

Was das „Zutrauen" auf die Kraft der Vernunft betrifft, so läſst der Ausdruck das Miſsverständnis zu, daſs der letzte

---

[1] A. a. O. S. XI f. [2] S. XIII. [3] A. a. O.

[4] Nicht zufällig ist es, daſs Aristoteles nicht dem Kausalprinzip, sondern dem Aktualitätsprinzip neben dem des Widerspruches in seiner πρώτη φιλοσοφία die sorgfältigste Begründung und den gröſsten Raum widmet.

Grund der Gewifsheit, wie die sog. Glaubensphilosophen annehmen, ein blinder Glaube an die Übereinstimmung unserer Vorstellungen, Begriffe, Ideen mit der Objektivität sei: eine Auffassung, die der aristotelischen und thomistischen durchaus nicht entspricht; denn ihr zufolge ist es vielmehr die Einsicht in die objektive Gültigkeit der Vernunftprinzipien, worauf das Zutrauen auf die Kraft der Vernunft beruht. Endlich ist betreffs der streng empirischen Grundlage des aristotelisch-thomistischen Intellektualismus zu bemerken, dafs die Erfahrungsgrundlage desselben ganz anderer Art ist als die des subjektivistischen Intellektualismus eines Descartes, Leibniz usw., indem dieser von den Bewufsteseinsphänomenen im Sinne subjektiver Zustände aus- und von da auf Dinge an sich übergeht oder wenigstens den Übergang versucht, während für Aristoteles und die Scholastik die Existenz einer Welt von Dingen an sich, auf welche die abstrahierten Begriffe und daraus gewonnenen Prinzipien mit Recht angewandt werden, als unbezweifelbare Tatsache von vornherein feststeht.

Schell fährt fort: „Wenn man den Kern des Thomismus in seinen zeitgeschichtlich bedingten Mängeln sieht und in seiner mittelalterlichen Form verewigen will, dann wären die Urteile der verschiedenen apologetischen Richtungen unserer Gegenwart über die scholastische Apologetik kaum zu entkräften."[1] Dafs irgend jemand bewufst den Kern des Thomismus in seinen Mängeln sehen und diesen Kern verewigen wolle, wird wohl selbst Schell nicht behaupten wollen. Es fragt sich nur, ob das, was Schell und andere für Mängel halten, wirklich solche seien. Die Kritik, die Schell fordert, nehmen wir auch dem „neuzeitlichen Denkgeist" gegenüber in Anspruch und verwahren uns dagegen, dafs wir kritiklos die angeblichen „Fortschritte des Denkens" hinnehmen sollen. Übrigens hat die Kritik ihre natürlichen Grenzen, deren Überschreitung, wie das Beispiel des Kritikers der Vernunft beweist, zur Preisgabe der Vernunft selbst und dazu führt, die Natur Lügen zu strafen, wie dies z. B. in der fast allgemein zur Herrschaft gelangten, auch von Schell adoptierten Auffassung der sensiblen Qualitäten geschieht, die nichts anderes als subjektive Phänomene sein sollen, als solche freilich (wie wiederum Schell mit Lotze annimmt) eine vermeintlich höhere ideale Welt darstellend, welche die Seele auf Grund äufserer Anregungen (mechanischer Stöfse) in sich selbst schaffen soll.

[1] A. a. O.

Aufser der Kritik ist es das „Prinzip der lückenlosen Gesetzmäfsigkeit der Kausalzusammenhänge, das besonders mit der Naturwissenschaft immer energischer hervortrat". Ferner „die grofse Idee der Entwicklung aus inneren Anlagen, ja sogar aus idealen Gründen." Eine wesentliche Errungenschaft der Neuzeit ist die Wendung zur energischen Erforschung der inneren Erfahrungswelt. Mit der Erweiterung des Weltbildes wurde die Notwendigkeit fühlbar, die Welt des Makrokosmos nach Art des Lebendigen und Geistigbeseelten zu betrachten, womit sich die Wendung zum Monismus, die Auffassung der ins Unbegrenzte sich ausdehnenden Welt als einer „von innerer Einheitskraft getragenen und beseelten Allwirklichkeit" verband. Hieraus erklärt sich dann auch der ausgesprochene Voluntarismus als anderer Grundzug der Gegenwart, indem der Monismus eine entschiedene Neigung zum Willen als dem tiefsten Weltgrund bekundet.[1]

Dies sind also die Forderungen des „neuzeitlichen Denkgeistes" an die christliche Apologetik: ebenso viele Fortschritte, durch welche den „Mängeln" der alten apologetischen Methode abgeholfen werden soll. Was uns an diesen Forderungen interessiert, das sind die willkommenen Aufschlüsse über die wirklichen Quellen der neuen und tiefsinnigen Anschauungen, mit denen der Würzburger Apologet die Theologie in zeitgemäfser Weise zu reformieren unternimmt. Also lückenlose Gesetzmäfsigkeit und die Idee der Entwicklung aus inneren Anlagen und sogar aus idealen Gründen. Mit einem Male geht uns ein Licht auf und verstehen wir den neuen Gottesbegriff, dem zufolge die Idee der Vollkommenheit es ist, die sich selbst weisheitsvoll ausgestaltet und mit unendlicher Güte und Heiligkeit sich selbst verwirklicht. Gott ist Selbstursache, schafft, verwirklicht sich selbst! Wie wunderbar doch dieser Gedanke auf unsere Pantheisten und Materialisten wirken mufs! Werden sie nicht nunmehr in hellen Haufen herbeiströmen und dem neuen Messias zujubeln? Oder ist etwa gar zu fürchten, dafs sie dem kühnen Apologeten erklären: Die neue Botschaft kennen wir längst, sie wurde uns bereits von Schelling, von Hegel, von Lotze (der das Vollkommenste als existent erklärt, weil es das der Existenz Würdigste ist), von Hartmann, von diesem aber in viel konsequenterer Gestalt verkündet. Ja, der neue Kausalitätsbegriff arbeitet sogar dem extremsten Positivismus und Materialismus in die Hände. Denn wenn in dem Gedanken nichts

[1] A. a. O. S. XIV f.

Absurdes liegt, dafs etwas sich selbst das Dasein gibt, warum dann nicht gleich mit J. Stuart Mill annehmen, dafs ein Entstehen und Vergehen von ungefähr möglich sei, indem der Gedanke einer Selbstverursachung der Leugnung des Kausalitätsprinzips gleichkommt? Mit anderen Worten: wenn etwas durch sich selbst sich ins Dasein setzen kann, warum nicht schon die Weltdinge selbst oder der Inbegriff derselben, umsomehr, da der Makrokosmos nach Analogie des Geistigen zu denken sein soll, dieses aber, wie angenommen wird, wesentlich Kraft der Selbstverwirklichung, der Selbstvervollkommnung ist? Oder besitzt nur das Vollkommenste diese Kraft und dieses Privilegium? Wie will man dies beweisen? Oder wie den Einwurf widerlegen, dafs die Weltentwicklung selbst die Verwirklichung des Vollkommensten anstrebt und bewirkt, ja — die Sache sub specie aeternitatis angesehen — bereits ewig vollzog und vollzieht.

Zur Unterstützung des obigen Arguments gegen das Kausalprinzip vom Standpunkte der „Selbstursache" liefse sich anführen, dafs die Erfahrung unmittelbar nur ein Nacheinander, nicht ein Auseinander bezeugt, dafs also, wenn die Vernunft eine Selbstursache zulässig findet, ebensogut angenommen werden kam, dafs die endlichen Dinge sich selbst verursachen: was einem Entstehen von ungefähr, also einer Aufhebung des so sehr betonten ja als „einzigen Schlüssel ins Paradies der Wahrheit" erklärten Kausalprinzips gleichkommt.[1]

Fragen wir, welcher Wert den angeführten modernen „Ideen" zukommt, so vermögen wir denselben nicht einmal den irgendwie wahrscheinlicher Hypothesen zuzugestehen. Die lückenlose Gesetzmäfsigkeit betreffend, sofern sie besagen soll, dafs eine jeden relativen Zufall ausschliefsende Notwendigkeit in der Welt, sei es auch nur der Körperwelt, herrsche, so ist die aristotelische Unterscheidung einer aus dem Stoffe und einer aus dem Zwecke stammenden Notwendigkeit durch keine Naturbeobachtung erschüttert worden. Die letztere aber ist eine bedingte und schliefst die Möglichkeit verschiedener zum Zwecke dienlicher Mittel ein, unter denen die schöpferische und gestaltende Weisheit frei wählt. In der Welt, die zwar nach Mafs, Zahl und Gewicht geordnet ist, behauptet auch der Zufall ein gewisses Recht, wenn auch nur im Dienste der sich seiner bedienenden Weisheit, und von den beiden Extremen einer absoluten Notwendigkeit und eines absoluten Zufalls (wie ihn konsequenterweise der Materialismus annimmt) ist weder das eine noch das andere

[1] A. a. O. S. XXIII.

haltbar. Ist doch das Dasein der Weltdinge ein zufälliges und ihr Inbegriff als der zufälliger Dinge selbst zufällig. Allerdings behaupten unsere Idealisten: was von den Weltdingen gelte, sei nicht auf die Welt, die sie umfassende Einheit zu übertragen — mit welchem Rechte aber? Schell lenkt auch in dieses Fahrwasser ein; denn die Kraft der „Idee der Entwicklung" sei „um so bedeutender, weil sie eigentlich nur eine Anwendung des Grundsatzes ist, daſs die Vernunft aus Vernunft und Leben zu erklären sei, daſs also (!) in ihrem Grund und Kern die Vernunft und das Leben, d. h. (!) die Entwicklung von innen heraus, die Entwicklung vom Einfachen zum Vollkommenen zu vermuten (!) sei."[1]

Es dürfte nicht schwer sein, die Illogik dieser Sätze einzusehen. Daſs die Welt das Werk einer höchsten Vernunft sei, gestehen wir bereitwillig zu, sie ist jedoch Werk einer transzendenten, nicht aber einer immanenten Vernunft; die „Idee" der Entwicklung scheitert schon an der Grenze des Organischen und Unorganischen. Denn es ist reine Willkür, dem letzteren Leben und Vernunft zuzuschreiben. Ein immanentes Wirkungsprinzip, eine Natur als Prinzip der Bewegung gesteht auch die Scholastik mit Aristoteles den Körpern zu; der Vorwurf des Mechanismus, den Schell gegen sie erhebt,[2] ist also völlig unberechtigt; dieses Prinzip aber ist nicht ein solches der Selbstbewegung, des Lebens, noch weniger Vernunft. Indem nun Schell gleichwohl die Welt nach Analogie von Organismus, Leben, Vernunft und Geist fassen will, ist er genötigt, alle Absurditäten des Monismus (Idealismus, Pantheismus) in Kauf zu nehmen.

Überdies frage ich, wenn dem Apologeten Schell die Äuſserungen des „neuzeitlichen Denkgeistes", das tiefere Denken der Gegenwart[3] so sehr imponieren, warum schweigt er über die Forderung, die derselbe Denkgeist erhebt, nämlich daſs alle wissenschaftliche Erklärung mechanisch sein und auf die mathematisch-mechanische Weltformel abzielen müsse, so daſs, was dieser sich nicht fügt, dem Ignoramus, vielleicht einem verzweifelnden Ignorabimus des Agnostizismus, einer heutzutage so verbreiteten Ansicht des „Denkgeistes" verfällt?

Die „Ausnahmsvergünstigung", welche die Religionswissenschaft dem Christentum nicht zugestehen will, indem sie auch dieses unter dem natürlichen Gesichtspunkt untersucht und zu erklären versucht,[4] ist geradezu eine Lebensfrage des Christentums, das den Anspruch erhebt, unmittelbare göttliche Setzung und

[1] A. a. O. S. XIV. [2] S. XV. [3] Ebend. [4] S. XIV.

nicht Produkt einer natürlichen Entwicklung zu sein. Wie kann sie also der Apologet preisgeben, ohne das Wesen des Christentums und damit sich selbst und seine eigentliche Aufgabe zu verleugnen?

Dafs die innere Erfahrungswelt von der Scholastik völlig aufseracht gelassen worden sei, behauptet auch Schell nicht. Wenn aber das Gebiet „der inneren Erfahrung, der Erkenntnistheorie und Ethik" grundsätzlich erst in der Neuzeit in die Welt des Sehfeldes gerückt worden ist,[1] so ist nicht zu vergessen, dafs dies in einer Weise geschah und geschieht, die zur Auflösung der Metaphysik in Erkenntnistheorie, zu Subjektivismus und Idealismus, zur unabhängigen Ethik — der Moral ohne Gott — führt.

Wenn dann dieser Subjektivismus eine „Metaphysik des Lebenden und Geistigen" verlangt[2] und demgemäfs den Makrokosmus zum Makroorganismus macht, ihm Leben und Geist zuschreibt, so tritt vollends an die Stelle der Wissenschaft die Phantastik, und es geschieht nicht ohne einen Schein des Rechtes, wenn Lange und andere das metaphistische Gebiet als die Domäne der Phantasie erklären, gleichwie ihnen die Religion als Sphäre des Gefühles gilt.

Der Theismus, fährt Schell fort, müsse jeden Rest von heimlichem Deismus, Dualismus und Mechanismus in sich überwinden und den Entwicklungsgedanken als untergeordnetes Moment im Schöpfungs- und Offenbarungsbegriff nachweisen und durchführen; das Gesetz herrsche in allen Ordnungen, auch in der Offenbarung: aber es sei der vernünftige Wille des Schöpfers.[3]

Die Tragweite dieser Sätze kann nur im Zusammenhange der Schellschen Lehren ermessen werden. Indem Schell das Wesen Gottes als Selbstursache bestimmt und als Werk und Geschöpf (nach der ursprünglichen, seitdem gemilderten, Ausdrucksweise) einer unendlichen Weisheit und eines heiligen Willens, d. h. aus „idealen" Gründen erklärt, trägt er die Idee der Entwicklung in die Gottheit selbst ein, so dafs sich der beschränkende Zusatz von einer „untergeordneten" Bedeutung derselben als ganz unwirksam erweist. Indem er gleichwohl das göttliche Sein und Leben als ewigen Akt (reine Aktualität) zu begreifen sucht, besitzt diese Wendung keinen höheren Wert, als etwa die Behauptug Hegels, das absolute Werden sei ein ewiges, der Geist sei Anfang und Ende, trotz seines Übergangs vom Ansichsein der Idee durch die Natur zum

[1] A. a. O. XIV. [2] S. XV. [3] S. XVI.

Fürsichsein absoluter Geistigkeit. Von einer untergeordneten Bedeutung der Entwicklungsidee kann da füglich nicht mehr die Rede sein. Auch die Geheimnisse des Christentums können sich ihr nicht entziehen. Denn „die Vernunft ist ja die Anlage für alle Wahrheit; darin liegt der gottebenbildliche Adel des Geistes“.[1]

Wie könnte dies auch anders sein, da doch nach Schell die Geschöpfe formell göttliche Denk- und Willensakte sind, der menschliche Geist also eine göttliche Idee repräsentiert und damit den Keim zu allem Idealen in sich trägt? Wir haben auf Grund dieser Bestimmung den Vorwurf des Idealismus erhoben. Schell sucht denselben zu entkräften. Es sei nicht Idealismus im Gegensatz zum Realismus, wenn die Tätigkeit als die höchste und vollkommenste, kräftigste und reichste Form des Seins erklärt und durchgeführt werde. Der Vorwurf des idealistischen Monismus sei berechtigt, wenn der Versuch gemacht werde, aus dem Tätigkeitsinhalt des geistigen Denkens und Wollens die Wahrheit abzuleiten, also aus dem rein Phänomenalen. Allein die Denk- und Willenstätigkeit sei die lebendige Einheit von Inhalt und Kraft des Geisteslebens, die innere Einheit des Idealen und Realen. Die Tätigkeit umfasse zwar ihren phänomenalen Inhalt, aber sie erschöpfe sich nicht in ihm. Die Denktätigkeit des Schriftstellers sei gerade die Realität ihres Denkinhaltes in der Form des lebendigen Denkens. Die Materie und die ganze Naturwelt ist wohl Gegenstand und Inhalt des Denkens und Wollens, aber selbst nicht befähigt zum Denken und Wollen, und noch viel weniger Denk- und Willenstätigkeit.[2]

Diese Erklärung, weit entfernt, den Vorwurf des idealistischen Monismus zu entkräften, bestätigt denselben in vollstem Mafse. Denn was ist der idealistische Monismus, wie er in klassischer Weise in den aprioristischen Systemen vorliegt, anders als die Annahme, dafs alles, was aufser der Erkenntnis und Willenstätigkeit liegt, also die gesamte „Materie und Naturwelt“ Phänomen und „Gegenstand und Inhalt des Denkens und Wollens,“ dafs „esse“ formell für sie so viel sei als „cogitari“ — Gedacht- und Gewolltsein? In diesem Sinne allein haben wir die Schell zugeschriebene Ansicht genommen, die Geschöpfe seien formell göttliche Denk- und Willensakte.

Aus dem „rein Phänomenalen“ hat noch kein Idealist die Wahrheit ableiten wollen. Fichte, Schelling und Hegel gehen vielmehr insgesamt von einer Denktätigkeit aus, die sie als

[1] A. a. O. S. XVII. [2] S. 444.

lebendige Einheit von Inhalt und Kraft des Geisteslebens, als innere Einheit des Idealen und Realen auffassen. Wenn sie dabei die Idee selbst zugleich als Grund fassen und sie sich durch die Tätigkeit realisieren lassen, so erklärt ja auch Schell die Idee des Vollkommensten als denkend und wollend sich selbst verwirklichende Weisheit und Güte. Der Unterschied liegt nur darin, dafs Schell als katholischer Theologe dem Prozefs einen theistischen Inhalt gibt, während jene Philosophen sich mit dem idealen Gehalt der Natur und des menschlichen Geistes begnügen. Dafs die Konsequenz auf seiten der letzteren sich finde, steht für uns aufser Zweifel. Denn ein solcher Verwirklichungsprozefs könnte, wäre er überhaupt denkbar, ein Ideal, dem er sich annähern würde, mitnichten aber den lebendigen, persönlichen Gott zum Resultate haben.

Wie es scheint, zustimmend, zitiert Schell Paulsens Erklärung des aristotelischen Gottesbegriffs, Gott sei Selbstverwirklichung der Idee, die die Wirklichkeit ist, im Selbstbewufstsein. Dies sei der Gedanke Platos: „Das einheitliche, für sich seiende, sich selbst im Denken verwirklichende Ideensystem ist die absolute Wirklichkeit, Gott die Einheit des Denkens und des Seins"; Schell fügt seinerseits hinzu, es sei dies auch der Gedanke Plotins und der Scholastik.[1] Diese Bemerkung Schells ist so falsch als die obige Erklärung Paulsens. Denn selbst Plotin hielt noch an dem aristotelischen Grundsatz der absoluten Priorität des Aktes fest, wie neuerdings von Ed. v. Hartmann anerkannt wurde.

Aristoteles war nicht der Ansicht Schells, dafs das Kausalitätsprinzip der einzige Schlüssel ins Paradies der Wahrheit sei.[2] Er kennt noch einen Schlüssel, nämlich das principium contradictionis. Vor diesem Prinzip vermag der Begriff einer Selbstursache nicht zu bestehen; denn mag diese Schellsche Idee in noch so sehr bestechende spekulativ klingende Formeln sich kleiden, der Gedanke, dafs etwas sich selbst verwirkliche, sich selbst das Dasein gebe, enthält nun einmal einen eklatanten Widerspruch und ist weder philosophisch noch theologisch haltbar. Theologisch betrachtet ist er die wahre Quelle jener Ansichten über Trinität, Schöpfung, Gnade, das Wesen der Sünde und die Möglichkeit einer allgemeinen Apokatastasis, die in der jüngsten Zeit Gegenstand der theologischen Kontroverse geworden sind.[3]

[1] A. a. O. S. 445. [2] A. a. O. S. XXIII.

[3] Auf den anderweitigen Inhalt der Schellschen Schrift über „Religion und Offenbarung" behalten wir uns vor, bei anderer Gelegenheit zurückzukommen.

DIE LEHRE DES JOHANNES THEUTONIKUS O. PR. ÜBER DEN UNTERSCHIED VON WESENHEIT UND DASEIN.

(Cod. Vatic. Lat. 1092.)

Von

DR. MARTIN GRABMANN.

Vorbemerkung. Der vatikanische Pergamentkodex 1092 enthält den Sentenzenkommentar des Dominikaners Johannes Theutonikus, wie aus dem Explicit (fol. 113) sich ergibt: „Explicit scriptum super quattuor libros Sententiarum editum a fratre iohanne theotonico ordinis frm predicatorum magistro in sacra theologia“. Wer dieser Johannes Theutonikus gewesen, läfst sich aus dem vorliegenden Werke nicht bestimmt ermitteln. Zudem gehörten um die Wende des 13. und 14. Jahrhunderts mehrere deutsche magistri in theologia mit dem Namen Johannes (Johannes Radebent, Johannes de Eueruingen, Johannes de Sterngasse, Johannes de Lichtenberg) dem Predigerorden an, von denen die beiden letzteren je eine lectura supra sententias verfafsten.[1] Mit dem Beinamen Theutonikus werden gemeiniglich ausgezeichnet der vierte Ordensgeneral Johannes Theutonikus und der durch seine Summa confessorum berühmte Johannes Lektor von Freiburg.[2] Der letztere scheint nicht der Verfasser des obigen Sentenzenwerkes zu sein, da er in seinem kasuistischen Werke möglichst oft den hl. Thomas namentlich anführt und sich auf ihn beruft, während in diesem Sentenzenkommentar derartige Verweise auf den Aquinaten gänzlich fehlen. Aufserdem weicht der Freiburger Dominikaner im Gegensatz zu diesem Sentenzenkommentar nicht leicht vom hl. Thomas ab. Durch Randnotizen ist die Stellungnahme dieses fr. iohannes theotonicus zum hl. Thomas, zu Ägidius Romanus und zu den fratres minores gekennzeichnet.

[1] Vgl. Denifle, Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II, 224 und 228.

[2] Vgl. Schulte, Geschichte der Quellen u. Lit. d. kanon. Rechtes II, 420, u. H. Finke, Die Freiburger Dominikaner und der Münsterbau. Freiburg 1901.

Text des Johannes Theutonikus.[1]

In omnibus autem creaturis differunt esse et essentia, ut consuevit a quibusdam dici. Ideo queritur primo hic, utrum in creatura differunt esse et essentia realiter, et arguitur primo, quod sic . . Dicit enim boethius in libro de ebdomadibus, quod diversum est esse et id, quod est; vocat autem id, quod est, essentiam. Ergo etc.

Preterea creatura est quid subsistens. Si igitur ipsa est suum esse, ipsa erit esse subsistens. Sed esse subsistens est esse purum, quod non est nisi deus. Ergo etc.

Preterea, si esset calor aliquis separatus, ille haberet in se virtutem omnis caloris; ergo a simili si esset aliquod esse separatum, id haberet in se virtutem omnis esse et ita esset infinitum. Tale autem esse non est nisi unum solum. Videtur ergo quod nullius creature esse sit, quin sit limitatum per aliquam essentiam, in qua sit receptum.

Preterea idem non separatur a seipso. Si ergo et esse et essentia sunt idem in creatura, tunc in nulla creatura esse poterit separari ab essentia, et sic quelibet creatura esset incorruptibilis.

Preterea ponens esse idem cum essentia non potest salvare creationem. Ergo hoc ponere est erroneum. Probatio assumpte. Sicut se habet materia ad formam in generatione, sic essentia ad esse in creatione, quia sicut materie acquiritur forma per generationem, ita essentie acquiritur esse per creationem. Sed ponens materiam idem esse re cum forma non potest salvare generationem, quia sic per generationem non acquiretur esse forme nec materie, quod tamen requiritur ad generationem. Ergo etc.

Preterea quando aliqua sunt idem, licet unum possit intelligi alio non intellecto, unum tamen non potest intelligi sub opposito alterius, ut si animal in homine sit idem cum rationali, quamvis animal possit intelligi non intellecto rationali, non tamen potest intelligi animal in homine sub irrationali. Sic enim opposita in eodem intelligerentur, quod est impossibile. Si ergo essentia idem est cum esse, licet intelligi possit non intellecto esse, non tamen potest intelligi sub opposito esse, quod est non esse, et per consequens non potest non esse, quia sicut est, sic potest intelligi, et sic omne, quod est, erit incorruptibile, quod est falsum.

Preterea in omni mutatione subiectum differt ab utroque termino, sicut materia differt a forma et privatione. Quia igitur

[1] Cod. Vatic. Lat. 1092 fol. 7 u. 8.

in creatione essentia est subiectum et esse terminus, oportet, quod essentia differat ab utroque termino. Differt ergo essentia ab esse sicut recipiens et receptum.

Preterea omne, quod est, aut est necesse esse aut impossibile esse aut possibile esse et non esse. Sed essentiam non est necesse esse, quia sic non posset non esse, nec est impossibile esse, quia sic non posset esse; ergo est possibile esse et non esse. Sed nihil ex se existit, inquantum est possibile esse et non esse. Ergo essentia ex se non existit; ergo realiter differt ab esse.

Preterea id, quod ex se est possibile esse, non potest efficiens facere actu, nisi se ipsum illi imprimat aut aliud, quo actualiter habeat esse. Constat autem, quod se ipsum non imprimit. Imprimit ergo aliud; ergo etc.

Preterea si esse et essentia sunt idem realiter, ubi ergo sunt due essentie, erunt duo esse. Sed in Xristo sunt due essentie. Ergo et duo esse, quod falsum est. Essent enim in Xristo duo existentes et non unus.

Preterea quandocunque aliquid partitur de aliquo per participationem, oportet, quod sit aliquid aliud participans preter id, quod participatur. Sicut patet de lucido, quod participat lucem, et ideo in lucido oportet aliquid aliud esse preter lucem. Sed esse est participatum in omnibus creaturis, et in solo deo essentialiter, sicut dicit ylarius. Ergo differt realiter.

Preterea questioni, an est, respondetur esse, questioni vero, quid est, respondetur essentia. Sed iste questiones differunt realiter, et etiam questio, quid est, supponit et sequitur questionem, an est; ergo differt realiter.

Preterea forma dat esse materie. Sed forma habet essentiam. Et materia simpliciter essentiam habet, sed non habet esse; ergo etc.; etiam sequitur, quod esse compositi sit compositum ex duabus essentiis, quod falsum est.

Preterea nullo homine existente ista est vera: homo est homo. Sed ista est falsa: homo est. Ergo differt realiter.

Contra dicit philosophus 4. metaph., quod in nullo refert dicere: homo et unus homo et ens homo, ubi dicit commentator: Cum dicimus unus homo vel iste homo et ens homo, iste dictiones convertuntur, et peccavit Avicenna multum, quia existimavit, quod ens et unum sunt dispositiones addite essentie.

Preterea si esse addat naturam aliquam, aut illa erit materia aut forma aut compositum. Non compositum, quia esse est formalius composito, cum compositum subsistat per ipsum esse; nec materia ea de ratione, quia est ens in potentia; nec forma accidentalis: non enim potest esse, quod forma accidentalis det esse

substantiale; nec substantialis, quia tunc sequeretur in omni re creata esse plures formas.

Preterea si esse addit naturam aliquam realem super essentiam faciens compositionem cum ipsa, aut ergo compositio ex esse et essentia erit essentialis aut accidentalis. Non essentialis, quia talis compositio est ex principiis essentie. Sed principia essentie secundum philosophum sunt tantum duo, sc. materia et forma. Nec accidentalis, quia hoc esset dupliciter. Aut enim essentia sibi determinaret hoc accidens, et repugnaret sibi oppositum eius sc. non esse, aut non determinaret sibi, et tunc posset fieri variatio secundum esse et non esse manente essentia, quod est inconveniens.

Preterea cum res dependeat a prima causa secundum esse, si esse sit aliud ab essentia, sequitur id inconveniens, quod res a primo dependeat per aliquid aliud quam per se ipsam. Iuxta hoc queritur, utrum hoc nomen quod est propriissime conveniat deo. Item utrum deus sit esse formale omnium rerum.

Respondeo dicendum ad 1. q., quod opinio philosophi videtur fuisse, quod esse et essentia in nulla re differant realiter. Dicit enim philosophus 4. metaph., quod ens homo et homo et unus homo non diversum aliquid dicit, sed dictionem repetitam. Avicenna autem hoc negat. Si enim, ut dicit, esse non adderet aliquid diversum supra rem, sequeretur, quod dicentes rem esse nugarentur. Et ideo dicit, esse realiter differre ab essentia. Contrarium autem arguitur contra hoc 4. et 5. metaph. Si enim in omni eo, quod est, differret essentia ab esse, cum etiam ipsum esse sit, sequeretur, quod etiam ipsum esse haberet in se essentiam et esse realiter differentia et esset re infinitum.

Respondetur etiam ad rationem Avicenne, quia licet esse et essentia sint idem realiter, differunt tamen ratione, et hoc impedit nugationem.

Quidam tamen modernorum opinioni Avicenne adherentes et positionem predictam destruunt et rationes solvunt. Positionem quidem supra dictam destruunt rationibus supra dictis, inter quas tamquam causam sui dicti assignant octavam rationem, sc. quod essentiam creature possibile est esse et non esse ex se. Tale etiam ex se non existit. Solvunt rationem contrariam, quia, ut dicunt, esse non est, quod est, sed quo quid est.

Sed contra hoc obicitur. Esse enim nec est necesse esse nec impossibile esse eadem ratione, qua essentia. Ergo est possibile esse et non esse. Ergo nec ipsum ex se existit, sed eadem ratione, qua essentia existit per aliquod esse realiter ipso differens; similiter et ipsum esse. Sed ad hoc respondent et dicunt, quod

esse ex se necesse est esse, sed est possibile esse, quia est in possibili esse sc. in essentia creature. Sic omnis forma ex se necesse est esse, sed est possibile esse ex eo, quod est in possibili esse sc. materia.

Sed hoc nihil est. Si enim omnis forma ex se esset necesse esse, possibile autem esse esset ex materia, sequeretur, quod omnis forma, que non est in materia, esset necesse esse, ita non posset non esse; quod est falsum.

Preterea si non obstante, quod forma est ex se necesse esse, deberetur sibi esse realiter differens ab ea propter possibile esse, quod ei debetur ex hoc, quod est in materia; eadem ratione, non obstante, quod esse est necesse esse, debetur ei aliud esse realiter differens ab ea propter possibile esse, quod trahit ex hoc, quod est in essentia, et ita redibit primum inconveniens, sc. quod re erit infinitum. Et ideo alii aliter dicunt; quod esse et essentia non differunt realiter sed ratione tantum, non quidem abstracta, sed respectiva sive relata. Essentia enim non dicit aliud quam rem abstracte, prout abstrahit ab actuali existentia vel non existentia.[1]

Dicitur autem essentia ab utroque istorum abstrahere, quia in intellectu eius nullum istorum includitur. Esse autem non dicit rem absolute, sed inquantum actualiter existit in rerum natura, quod ei ex hoc convenit, quod est effectus alicuius agentis, puta dei, cuius actionem terminat. Verum autem est, quod ratio effectionis sive effectus supra ipsum effectum non addit rem aliam, sed rationem respectus ad efficiens, et ideo esse supra essentiam non addit rem, sed rationem respectus, non quod esse nominet

[1] Hier steht am Rande die kurze Notiz: contra thomam. Durch diese von anderer Hand zugefügte Randbemerkung ist dargetan, dafs die Negation eines realen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein im Widerspruch mit der Lehre des hl. Thomas stehe, contra thomam sei. Diese nota kehrt öfters am Rande des Kodex wieder. So auf fol. 1: contra thomam; fol. 14v: contra thomam; fol. 24v: hic videtur dicere contra thomam; fol. 69: opinio thome in 4°. Diese Randbemerkung stammt aus einer der Lebenszeit des Aquinaten sehr nahen Epoche. Jedenfalls rührt dieselbe, wie aus dem einfachen „contra thomam“ hervorgeht, aus der Zeit vor der Heiligsprechung des Aquinaten her. Noch mehr. Da aufser Thomas nur mitunter die „opinio Egidii“, die „opinio minorum“ und einmal (fol. 58) Bonaventura zitiert wird, während Scotus nicht erwähnt wird, so läfst sich mit gutem Grund das Alter dieser Randglosse noch weiter zurückdatieren. Wir haben es mit einer fast zeitgenössischen Auffassung von der Stellungnahme des Aquinaten zur Streitfrage über den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein zu tun. Wir haben hier einen historischen Fingerzeig dafür, dafs der englische Lehrer einen realen Unterschied gelehrt hat und von seinen Zeitgenossen in diesem Sinne verstanden wurde.



respectum purum, sed quod dicit essentiam non abstracte, sed inquantum stat sub tali respectu.

Sed contra predicta obicitur dupliciter, primo sic: ex eo, quod aliquid habet respectum ad aliquid, non existit, sed est ad aliquid, quod presupponit existere. Ergo si esse non addit aliquid supra essentiam nisi respectum, essentia non existit ipso esse, quod falsum est.

Preterea cum respectus fundatur in aliquo fundamento, si fundamentum sit immobile, et illud extremum, ad quod refertur, sit immobile; tunc respectus simpliciter erit immobilis: v. g. si esset aliqua albedo separata, que esset similis albedini in pariete, si paries esset immobilis, tunc illa similitudo inter parietem et albedinem separatam esset immobilis. Ergo si essentia, inquantum essentia, est immobilis et simpliciter deus, et tunc ille respectus essentie ad deum erit incorruptibilis. Sed esse existentie est ille respectus. Ergo esse creature est incorruptibile.

Ad 1. istorum dicendum, quod existere creature non est existentia simpliciter et abstracte. Sed solum existere creatoris est tale. Esse enim creature non est existentia nisi sub quadam dependentia ad manutenentiam creatoris, et ita est in quodam respectu, quem habet creatura ad deum, et sic est idem existentia, quod ad aliud existentia, et eodem ad aliud existit. Absolutus enim respectus in creatura non existit.

Ad aliud dicendum, quod in illis respectibus, qui fundantur in extremis ex natura propria extremorum, ut in actione et passione, verum est, quod dicitur, sc. quod extremis existentibus immobilibus respectus est immobilis. In illis vero respectibus, qui fundantur in uno extremo, non solum ex natura propria ipsius, sed cum hoc ex actione libera alterius extremi, non est verum, ut est in proposito. Esse enim, quod fundatur in essentia, non addit respectum supra essentiam, non fundatur in essentia ex sola natura essentie, sed ex actione libera alterius extremi sc. voluntatis dei circa ipsum immobile, et sicut ille respectus per divinam actionem est in essentia creatus, sic per subtractionem actionis dei circa ipsum in conservando separatur ille respectus ab essentia, et ipsum esse in se ipsa corrumpitur quantum ad esse essentie.

Ad id, quod in contrarium obicitur, dicendum est, quod id, quod est, sc. essentia, diversum est ab esse modo, quo diximus.

Ad 2^m^ dicendum, quod esse subsistens est duplex. Est enim quoddam esse subsistens, quod pro tanto dicitur subsistens, quia a nullo penitus dependet, sed per seipsum subsistit, et tale est tantum unum, puta causa prima. Est autem aliud, quod est esse

subsistens per se quidem formaliter, quod est suum esse. Sed hoc non est abstracte subsistens, quia ab alio effective dependet. Et tale esse subsistens competit creature.

Ad aliud dicendum, quod in hiis, que tantum multiplicantur materialiter, verum est, quod si aliquod talium fuerit a materia separatum, illud habebit virtutem sic multiplicatorum, puta si calor igneus elementaris esset a materia separatus, haberet in se virtutem omnis caloris ignei elementaris. In hiis vero, que non tantum materialiter verum etiam formaliter distinguuntur, non est verum, quod dictum est. Non enim, si aliquis color puta albedo esset separatus, haberet in se virtutem omnis coloris, sed tantum albedinis, eodem modo nec calor igneus separatus haberet in se virtutem caloris aeris aut celestis. Si ergo esse esset tantum multiplicatum per receptionem in aliquo alio a se differente, sequeretur, quod esse separatum esset infinitum habens in se omnem virtutem cuiuslibet esse.

Sed hoc non est verum, quia potius in ipso esse sunt diversi gradus seipsis formaliter distincti, sicut et ipse essentie rerum, inquantum ipsum esse non differt ab essentia realiter, sicut dictum est. Et ideo non oportet, quod esse, quamvis non sit receptum in aliqua essentia realiter a se differente, sit infinitum.

Ad aliud dicendum, quod quamvis esse existentie et essentia creature non differant re, immo essentia creature per hoc, quod est effectus creatoris, habet esse nullo superaddito in re. Creatio enim nihil ponit in creato, nisi respectum ad creatorem; tamen quia non advenit ab extrinseco essentie rei iam non existenti, sed recipitur esse per hoc, quod est effectus creatoris, bene potest ab ipsa essentia separari, ne existat in actu. Et tamen fit essentia quedam in se ab intellectu concepta, inquantum habet rationem extra rem, per quam nata est fieri effectus creatoris, qua concepta non est necesse concipere eius existentiam actualem.

Ad id, quod postea obicitur, dicendum, quod non est simile de materia et forma, quia materia est in potentia ad formam subiective, et quod sic est in potentia ad aliquid, oportet quod sit aliud re ab ipso. Sed essentia est in potentia ad esse obiective, et quod sic est in potentia ad aliquid, non oportet, quod sit aliud ab ipso re, sed ratione tantum. Est tamen advertendum, quod illud, quod dicitur ad aliud in potentia subiective, aliqualiter ei, ad quod est in potentia secundum esse actualis existentie, preexistit. Sicut materia preexistit forme, ad quam est in potentia obiective, et in ipsa est aliquid, quod non preexistit illi, ad quod est in potentia secundum esse actualis existentie, sed potius tunc potest esse, quando fit. Si ergo hoc modo esse forme est obiective

se habens ad generationem, non subiective, sic etiam essentia, quia nullatenus existit quantum ad esse actualis existentie ante creationem, sed potius tunc actualiter existit primo, quando ipsa creatura et ex hoc ipso, quod creatura existit, quantum ad esse existentie, et ideo se habet ad creationem non subiective, sed obiective.

Ad aliud respondent quidam et dicunt,[1] quod esse actualis existentie differt ab ipsa essentia non re nec ratione solum, sed intentione, que est medium inter rem et rationem, ut sic possit intelligi sub opposito alterius, quamvis sint idem re, et ita dicunt differre animal a rationali et ab irrationali.

Sed istud non potest stare. Effectus enim proportionatur sue cause; sed non sunt nisi due cause, sc. natura et intellectus, sec. Comment. in X. Metaph. Relinquitur ergo, quod nihil sit inter: vel res vel ratio, i. e. vel effectus nature vel effectus rationis. Est ergo advertendum, quod ratio predicta impedit seipsam. Si enim nihil, quod est idem alteri, potest intelligi sub suo opposito, cum esse intelligatur sub suo opposito, puta cum intelligo esse non esse, sequitur, quod esse non sit idem sibi ipsi, sed realiter sibi differens sicut ab essentia, quod falsum est. Est ergo advertendum, quod si aliqua sunt idem re, differunt tamen ratione non abstracta, sed respectiva, unum poterit intelligi sub opposito alterius, sicut apparet in actione et passione. Actio enim et passio secundum philosophum (III. Physic.) sunt unus motus realiter, quia tantum addunt supra motum respectum ad agens et patiens; ideo motus potest intelligi sub opposito utriusque, inquantum seorsim potest intelligi sub utroque. Inquantum enim intelligitur in patiente, intelligitur ut passio, quod est oppositum actionis; et econverso inquantum intelligitur ut ab agente, intelligitur ut actio, quod est oppositum passionis. Unde nec in talibus tenet syllogismus expositorius. Non enim sequitur: hic motus est actio et hic motus est passio, ergo actio est passio, sicut nec in divinis tenet hoc: essentia est pater et hec eadem essentia est filius, ergo pater est filius.

Unde cum esse super essentiam addat rationem respectus, potest intelligi ipsum esse sub opposito ipsius essentie.

Nec etiam sequitur per syllogismum expositorium, quod si essentia intelligatur sub esse et non esse, quod esse sit non esse.

Ad id vero, quod preterea obicitur, dicendum, quod essentia est esse possibile et ideo non existit, inquantum essentia abstracte,

[1] Hier steht am Rande: opinio fratrum minorum. Gemeint ist die distinctio formalis der Franziskanerschule.

sed ut est effectus creationis. Non est autem effectus creationis ut essentia, quia sic non habet causam effectivam, sed solum extra rem.

Ad id, quod postea obicitur, dicendum, quod id, quod est possibile de se, ut subiectum transmutationis, non existit sine aliquo sibi impresso. Sicut apparet in materia, que non existit sine forma sibi impressa. Illud autem, quod est possibile obiective, non est possibile respectu forme sibi imprimende, sed solum respectu efficientis. Est autem iuxta hoc advertendum, quod id, quod per se est in potentia, non est per se in actu ferendo intellectum ad idem. Quod enim per se in potentia est effective, non est in actu per se effective. Alias idem efficeret seipsum. Et quod per se est in potentia formaliter, non est in actu formaliter per se. Sed id, quod est per se in potentia effective, poterit esse in actu per se formaliter.

Ad illud vero, quod preterea obicitur, dicendum, quod sicut dictum est, esse actualis existentie non est essentia abstracte considerata, sed magis est ipsa essentia, prout effectus creationis. Si ergo in Christo esset seorsum facta humana natura, sequeretur, quod illa natura haberet aliud esse actualis existentie ab ypostasi divina. Et sic in Christo duo essent esse actualis existentie, et sic Christus esset duo existentes. Quia vero humana natura in Christo non fuit seorsum facta, sed magis in sui factione est ypostasi divine coniuncta, ideo humana natura seu existentia non habet proprie in Christo rationem actualis essentie complete.



EIN BUNDESGENOSSE AUS NATURKUNDLICHEM LAGER IM KAMPFE GEGEN DIE IDEALISTISCHE AUFFASSUNG DER SENSIBLEN QUALITÄTEN.

Von

Dr. M. Glossner.

Unter allen „Errungenschaften“ der neueren Wissenschaft gibt es kaum eine, die sich in dem Maſse der Übereinstimmung der Naturforscher und Philosophen erfreute, als es der Fall ist bezüglich der idealistischen Auffassung der sensiblen Qualitäten. Wenn man auch nicht so weit geht, mit Kant Ausdehnung,

Raum und Zeit und folglich auch Bewegung als blofs subjektive Anschauungsformen zu erklären, mit denen wir gewissermafsen ein uns unbekanntes, aber auf uns einwirkendes „Ding an sich" umkleiden, so sollen doch die von Aristoteles als eigentümliche Sinnesobjekte bezeichneten Qualitäten, Licht, Farben, Töne usw. nicht den Dingen selbst zukommen, sondern auf subjektiven Empfindungen beruhen, mit denen die Sinne auf die äufseren Bewegungen reagieren. Die Vorstellungen von Farben, Licht usw. würden demnach nicht Eigenschaften der Dinge repräsentieren, sondern sich wie Zeichen verhalten, die das Subjekt an verschiedenartige Bewegungen knüpft, in der Weise, dafs jeder Sinn die auf ihn treffenden Bewegungen in einer spezifischen Weise beantwortet.

Physiker und Physiologen haben auf diese Auffassung eingewirkt, jene, indem sie alle Erscheinungen auf Bewegungen zurückführten und das Qualitative von ihrer Betrachtung gänzlich ausschlossen, diese, indem sie nur die Zustände in den Organen und Nerven ins Auge fafsten, ohne den objektiven Charakter der dadurch vermittelten Wahrnehmungen, d. h. die Beziehung derselben auf Gegenstände genügend zu berücksichtigen. Die Philosophen endlich griffen teils in Anlehnung an Physiker und Physiologen teils selbständig in diese idealistische Bewegung fördernd ein durch die Annahme, dafs das Ersterkannte die Vorstellung, nicht der äufsere Gegenstand sei, wodurch es fraglich wurde, ob dieselbe dem Gegenstande ähnlich oder unähnlich sei. Diese Frage aber wurde schliefslich im Sinne der Unähnlichkeit beantwortet mit Hilfe eines mifsverstandenen Prinzips, nämlich dafs das Aufgenommene im Aufnehmenden nach der Weise der Aufnehmenden sei.

Zu diesem Grundsatz bekannten sich auch die Scholastiker, ohne deshalb die Ähnlichkeit der Vorstellung mit dem Gegenstande in Abrede zu stellen. Sie verstanden denselben so, dafs genau dasselbe Sein, das aufser dem Subjekt reell (materiell) existiert, in diesem ideell, ohne Materie aufgenommen, aus der realen Ordnung in die ideale übertragen werde. Es entspricht dies dem Begriffe des Erkennens eines vom Erkennenden selbst verschiedenen Seins, wie er von der allgemeinen, unüberwindlichen Überzeugung, dafs wir äufseres, von uns verschiedenes Sein erkennen, gefordert wird: eine Überzeugung, die durch den idealistischen Erkenntnisbegriff, der die Möglichkeit des Erkennens von der Identität des Erkannten (des Seins) mit dem Erkennenden (resp. der Vorstellung, dem Begriffe) abhängig macht, nicht erschüttert werden kann.

Die Übereinstimmung von Philosophen und Naturforschern, die fast allgemeine Herrschaft der idealistischen Auffassung der sensiblen Qualitäten verfehlte selbst ihre Wirkung auf die Anhänger der aristotelisch-scholastischen Philosophie nicht, so dafs ein Teil derselben diese Position preisgeben zu sollen meinte und die Objektivität jener Qualitäten darauf reduzierte, dafs in den Körpern die Fähigkeit vorhanden sei, in den Sinnen bestimmte Eindrücke von Licht und Farben, Tönen usw. hervorzubringen. Schliefslich schwand die Zahl der Anhänger der aristotelischen Theorie derart zusammen, dafs ihre Stimme in dem lauten Chorus der Gegner spurlos verhallte.

Bemerkt zu werden verdient, dafs die Anhänger der idealistischen Theorie den Verlust objektiver Erkenntnis dadurch zu beschönigen suchen, dafs durch die Umsetzung von Bewegungen in Licht- und Farbeneindrücke die Seele gewissermafsen eine höhere, schönere und vollkommenere Welt schaffe, als es die an sich licht-, farb- und tonlose körperliche Aufsenwelt sei, ohne zu bedenken, dafs sie, was sie an „Schönheit" gewinnen, an Wahrheit verlieren, und zugleich auch ein mächtiges Vorurteil gegen die Übereinstimmung des begrifflichen Erkennens mit dem wirklichen Sein, also gegen die Wahrheit unseres Erkennens überhaupt zugunsten des absoluten Idealismus schaffen.

Die Herrschaft, welche die erwähnte Auffassung über die Geister gewann, ist um so schwerer zu begreifen, als sie nicht allein der Stimme der Natur widerstreitet, sondern auch auf schwachen Gründen beruht und wesentlich sich auf einen „Beweisort" (locus, τόπος) stützt, der sonst und mit Recht in der Wissenschaft als der mindeste gewertet ist,[1] nämlich den der Autorität, indem sich die Philosophen auf Physiker und Physiologen, diese auf die Philosophen berufen.

Es ist daher als ein erfreuliches Zeichen zu begrüfsen, wenn auch in den Kreisen der Naturforscher eine Stimme zugunsten der Wahrheit sich erhebt. In einem Vortrage, den der Augenarzt Dr. J. Klein am 15. Oktober 1901 in der Versammlung des Oberschlesischen und Neisser Ärztevereins „über einen Mangel in der Ausbildung der Mediziner" hielt,[2] tritt der Redner in unserer Frage entschieden für die aristotelisch-scholastische Theorie ein gegen die Kant-Müllersche.

---

[1] Der hl. Thomas sagt von der Bedeutung dieses τόπος in der Philosophie (anders verhält es sich in der Theologie): locus ab auctoritate infirmissimus est.

[2] Gedruckt bei Bär in Neisse.

Vom Arzte, der es mit dem lebendigen Auge zu tun hat, und der aus diesem Grunde schon geneigt ist oder wenigstens geneigt sein soll, über den anatomischen und physiologischen Standpunkt hinaus vor allem den psychologischen zu betonen oder zum mindesten neben den beiden anderen in Betracht zu ziehen, da ja das, was den Organismus zum lebendigen macht, den modernen Seelenleugnern zum Trotz, nun einmal doch die Seele ist, vom Arzt also verlangt der Redner mit Recht, daſs er vom Sehen unterrichtet ist, und auf die Einwendung, daſs dies durch die Physiologie geschehe, erwidert er: Dies geschieht nicht durch die Physiologie, sondern durch die Psychologie und Philosophie. Damit tritt er bereits entschieden auf die Seite des Aristoteles und der Scholastik gegen jene neuere Richtung, der sich „alle Physiologen Deutschlands ohne Ausnahme anschlieſsen".[1] Diese Richtung inaugurierte Baco von Verulam, mit dem der Kampf gegen Aristoteles in der Wissenschaft beginnt. Der gegen Vorurteile (idola) eifernde Kanzler vergaſs, daſs das gröſste Vorurteil der Haſs ist, der blind macht.[2] Fügen wir hinzu, daſs dieser Haſs seine Quelle hat in der maſslosen Eitelkeit des englischen Kanzlers, der selbst die Rolle eines modernen Aristoteles spielen wollte, wie schon der Titel seines Hauptwerkes: Novum organon andeutet. Der Redner zitiert hier einen Ausspruch Goethes aus den „Materialien zur Farbenlehre", was wir ihm fast als eine neue mutige Tat anrechnen möchten, indem wir annehmen, daſs er, die Konsequenz seiner Auffassung der sensiblen Qualitäten ziehend, mit Goethe wenigstens insoweit übereinstimmt, als dieser in den Farben das Qualitative neben dem Quantitativen in den Vordergrund stellt, während die Physiker von einer qualitativen Betrachtung derselben völlig absehen und Goethes Polemik gegen Newton in jeder Hinsicht verwerfen, ja mit Spott als eine dilettantenhafte Verirrung des groſsen Dichters zurückweisen.

Wenn Baco nur Pläne entwarf, Erfindungsmethoden vorschlug, so versuchte Berkeley „den wunderlichsten Aufbau", indem er an der Stelle der Körperwelt eine unmittelbare, den Schein einer solchen erzeugenden Einwirkung Gottes annahm, während Descartes und Locke nur die aristotelischen *ἴδια* (die eigentümlichen Objekte der einzelnen Sinne), nicht die *κοινά* als subjektiv betrachten. Gegen diese Halbheit erklärt der Redner trefflich: „Wer sämtliche *ἴδια* für subjektiv hält, muſs auch die *κοινά* für subjektiv halten." Denn die *κοινά* erfassen wir nur in und mit den *ἴδια*. Nicht minder treffend ist die gegen Locke gerichtete

[1] A. a. O. [2] S. 7.

Bemerkung, die Bezeichnung der *ἴδια* als sekundärer Qualitäten, der *κοινά* als primärer sei eine schlechte, verwirrende. Denn wenn auch vom Standpunkt des Objekts die gemeinsamen Sinnesobjekte den eigentümlichen als unmittelbare Grundlage derselben vorauszusetzen sind, so sind diese doch „zuerst nötig, um uns die *κοινά* zur Erkenntnis zu bringen“.[1]

Entscheidend für die Herrschaft der subjektivistischen Theorie wurde der Vorgang Kants, an den sich der berühmte Physiologe Joh. Müller anschliefst, dessen Theorie von den spezifischen Sinnesenergien mit Unrecht gegen die aristotelische Theorie von der Ähnlichkeit unserer Vorstellungen mit dem vorgestellten Gegenstande ausgebeutet worden ist.

Nach J. Müllers Ansicht verhalten sich die Sinne nicht als blofse Potenzen, sondern als eigentliche Energien inbezug auf ihre speziellen Objekte, was an und für sich nicht ausschliefsen würde, dafs das innere „eingeborene“ Licht dem äufseren ähnlich ist, wie denn Platon, mit dessen Theorie die Müllersche, soweit sie die Auffassung der Sinnesvermögen als Energien betrifft, Verwandtschaft besitzt, das Sehen durch ein Zusammentreffen des dem Auge eingeborenen Lichtes mit dem von aufsen kommenden sich vollziehen läfst. Der Grund, auf den sich Müller stützt, beruht wesentlich auf der Tatsache, dafs der Gesichtssinn gegen adäquate wie inadäquate Reize (z. B. einen Schlag auf das Auge) in gleicher Weise durch eine Lichtvorstellung reagiert. Abgesehen davon, dafs diese Tatsache, wie Klein zeigt, gegen die Objektivität des wahrgenommenen Lichtes nichts beweist, so erklärt sie sich auch vom Standpunkt des Aristoteles, der zwar auch jedem Sinne ein spezifisches Objekt zuweist oder mit anderen Worten jeden Sinn seiner spezifischen Natur nach, gewissermafsen durch seine substantielle Form (denn was die Seele für den Gesamtorganismus, das ist die Sehkraft für das Auge) auf einen bestimmten Kreis von Objekten bezogen sein läfst, dessenungeachtet aber ursprünglich eine blofse Empfänglichkeit, Potenzialität für die in der Objektivität wirklich vorhandenen Formen dem Sinne zuschreibt: es erklärt sich, sage ich, jene Tatsache vom aristotelischen Standpunkt daraus, dafs infolge der äufseren Eindrücke der Sinn durch die aufgenommenen Objekte bleibend informiert oder, wie der Ausdruck der Schule lautet, habituiert wird. Dafs aber die Sinne ursprünglich nicht als Energien in dem Sinne Joh. Müllers sich verhalten, sondern als reale Potenzen, dürfte sich aus der

[1] S. 8.

Erfahrungstatsache ergeben, dafs operierte Blindgeborene die Lichterscheinung als etwas schlechthin Neues, ihnen bisher völlig Unbekanntes erklären.

Wenn wir von einer Habituierung, der Erwerbung eines Habitus, reden, so ist dabei nicht an das, was wir Gewohnheit nennen, zu denken, d. h. an eine gewisse Neigung und Leichtigkeit, einen oft wiederholten Akt aufs neue zu setzen, sondern an die Analogie des Gedächtnisses, das Vorstellungen, Formen aufbewahrt, die gelegentlich, sei es unabsichtlich oder absichtlich, in das aktuelle Bewufstsein zurückkehren resp. zurückgerufen werden können. Wir sind uns indes wohl bewufst, was wir der modernen Psychologie, die nur Aktualitäten anerkennen will, mit den Begriffen von Potenz und Habitus zumuten. Man wird sich aber endlich entschliefsen müssen, die Realität von Begriffen zuzulassen, die weder im aktualen Bewufstsein nachgewiesen, noch weniger aber in „graphischer" Darstellung konstruiert werden können.

Mit dem Gesagten glauben wir die Ursache (c. eff.) der subjektiven Lichtvorstellungen (Empfindungen im Unterschiede von Wahrnehmungen) angegeben zu haben. Klein beruft sich überdies auf eine Zweckursche. „Die Natur hat anders wie bei der Zunge und Nase der Netzhaut keine sensiblen Fasern gegeben, sondern sparsam, wie die Natur ist, hat sie durch die subjektiven Farbenerscheinungen den Optikus selbst zum Hüter aufgestellt, der seinem Träger durch die subjektiven Lichterscheinungen gleichsam zuruft: ‚Nimm dich in acht! Dein Auge ist alteriert!' Die Natur hat diese zweckmäfsige Einrichtung getroffen und das Auge sowohl zur Wahrnehmung der Aufsenwelt als auch zur Wahrnehmung innerer Zustände befähigt ohne Befürchtung, dafs unerfahrene Mediziner zu falschen Anschauungen über das aristotelische Gesetz der Ähnlichkeit geführt werden könnten."[1]

Dieselbe Natur lehrt uns aber auch zwischen objektiven Wahrnehmungen und subjektiven Empfindungen unterscheiden, indem sie uns in einer Weise, die keine Aufklärung durch idealistische Theorien zuläfst, zwingt, die Farbe aufser uns, den Schmerz in uns zu suchen.

Der einseitig physiologische Forscher mag geneigt sein, mit Dubois-Reymond das mosaische „Es werde Licht" Lügen zu strafen;[2] die Psychologie belehrt uns eines besseren, indem sie uns auf das Bewufstsein verweist, dessen Zeugnis entschieden

[1] A. a. O. S. 10 f. [2] S. 11.

und unabweisbar dafür spricht, dafs wir durch Vorstellungen Seiendes, durch Sinnenbilder Qualitäten der Körper erkennen.

Der Redner adoptiert denn auch die aristotelisch-scholastische Lehre von der species sensibilis, die nicht Gegenstand, sondern Mittel der Wahrnehmung ist. Wir lassen dahingestellt, ob die auf S. 5 gegebene Darstellung ganz exakt ist. Jedenfalls ist es richtig, wenn von der species expressa gesagt wird: „In diesem Bild und durch dieses Bild nehmen Sie den von der Decke herabhängenden Kronleuchter wahr. Der Kronleuchter selbst ist nur einmal vorhanden, das Bild ist jedoch so oft vorhanden, als sehende Wesen nach ihm ihre Augen richten." (A. a. O.)

Der Gegenstand prägt dem lebendigen Auge sein Bild auf, wie der Siegelring dem Wachs seine Form, und befähigt es dadurch — denn das Sehen vollzieht sich im beseelten Organe, nicht im Gehirne,[1] noch weniger in der etwa nur angeregten Seele allein, da es eine actio compositi ist —, sich zum lebendigen idealen, immateriellen, erkenntnismäfsigen Ausdruck des Gegenstandes, sofern er diese bestimmte Qualität besitzt, womit er und wieweit er auf das beseelte Organ einwirkt, zu gestalten.

Nicht der materielle Lichteindruck also, dessen auch der Glas- und Metallspiegel fähig ist, sondern das physisch-psychische, diesem Eindrucke genau entsprechende Bild ist es, was das Wesen der species impressa ausmacht und sich als das Mittel verhält, den Gegenstand selbst der Seele vorstellig zu machen, zu repräsentieren.

Daraus, dafs die species impressa zwar Mittel, nicht aber Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung ist, die species expressa aber realiter mit dem Wahrnehmungsakte zusammenfällt und dieser direkt auf den äufseren Gegenstand selbst gerichtet ist, dürfte sich auch die in der Voraussetzung der Physiologen, unmittelbar werde nur das Netzhautbild wahrgenommen (empfunden), unerklärliche Tatsache des Aufrechtsehens erklären. Denn da dieses Bild überhaupt nicht wahrgenommen, sondern der von dem entsprechenden Sinnenbilde (species) informierte Sinn den Gegenstand selbst (direkt) wahrnimmt, so scheint als eine notwendige Folgerung sich zu ergeben, dafs die nach aufsen gerichtete Wahrnehmung den Gegenstand in derselben Richtung sieht, in welcher die Strahlen auf die Netzhaut einfallen. Mit anderen Worten: Das Aufrechtsehen ist eine not-

[1] Damit soll der Anteil des Gehirns als Sitzes des Zentralsinnes nicht in Abrede gestellt werden.



wendige Folge des Satzes, daſs nicht die Zustände des Nerven, sondern der äuſsere Gegenstand selbst wahrgenommen wird.

Ohne also auf den Ruhm eines Kopernikus Anspruch erheben zu wollen, halten wir dafür, daſs das Rätsel, „wie die Seele sich vermittels des umgekehrten Netzhautbildes ein zusammenhängendes, aufrechtes, vor unseren Augen stehendes festes Bild zu konstruieren vermag, in welchem sie ihren körperlichen Träger in voller Lebensgröſse aufrecht wandeln sieht,“ vom Standpunkte der aristotelisch-scholastischen Theorie nicht unlösbar ist.[1]

Die Lehre von der Subjektivität der sensiblen Qualitäten in der Beschränkung, in welcher sie von Descartes und Locke aufgestellt wurde, bezeichnet man mit Recht als „Semiidealismus“.[2] Konsequent verfolgt führt derselbe zum vollen, absoluten Idealismus. Denn da wir, wie oben bemerkt wurde, die gemeinsamen Sinnesobjekte nur mit den spezifischen zumal erfassen, so teilen jene das Schicksal dieser, und die erste Etappe auf dem Wege des Idealismus führt zu einer zweiten, die durch Kant repräsentiert wird. Nimmt man aber einmal mit diesem Philosophen an, daſs die gemeinsamen Sinnesobjekte rein subjektiver Natur sind, so wird man nicht umhinkönnen, auch das ganze System von Kategorien und Begriffen, da sich dasselbe unmittelbar auf die „Erscheinungswelt“ unserer Vorstellungen bezieht, ins Subjekt zurückzunehmen, so daſs der aller sensiblen und intellegiblen Bestimmungen heraubten Objektivität nichts mehr übrig bleibt, als ein licht-farben-ausdehnungsloses „Dingansich“, dessen Funktion sich darauf reduziert, die Erzeugung der gesamten Erfahrungswelt anzuregen. Es bedarf dann nur mehr des kühnen Schrittes Fichtes, um in dem „Dingansich“ nichts weiteres als eine das weltschöpferische Ich zur Tätigkeit sollizitierende Schranke aufzufassen und damit den absoluten Idealismus aufzustellen, den Schellings Realidealismus nicht überwindet und der mit der Hegelschen Negativität wieder aufersteht und seine letzte logisch-dialektische, (schein-) wissenschaftliche Form annimmt. In dieser Gestalt ruft er die Reaktion des Realismus hervor, der teils als Voluntarismus (Schopenhauer), teils als Monadismus (Herbart), teils als Materialismus auftritt, ohne jedoch in irgend einer dieser Formen den Idealismus wahrhaft zu überwinden, indem die Willensphilosophie an der Phänomenalität der Welt festhält („die Welt als Wille und Vorstellung“), die Monadenlehre aber oder das System der „Realen“ die Erfahrungs-

[1] S. 7. Der Redner fährt fort: „der (nämlich wer das klar legen wird) wird sich einen Ruhm erwerben, gegen den der Ruhm eines Kopernikus erblassen muſs“. [2] S. 8.

welt als Scheinwelt, die Realen selbst als „Setzungen" (des denkenden Ich nämlich) faſst, endlich aber der Materialismus nur mehr als Positivismus oder sensualistischer Phänomenalismus sich zu behaupten vermag und so auch seinerseits der alles überwuchernden idealistischen Richtung seinen Tribut bringt.

Aus diesem Entwicklungsgange, den die neuere Philosophie, von dem Semiidealismus der subjektiven Auffassung der sensiblen Qualitäten ausgehend, genommen, erhellt die Bedeutung unseres Problems für die Philosophie, deren Lebensinteresse erfordert, eine Bahn zu verlassen, die wie eine schiefe Ebene zur vollen Auflösung der Erkenntnis, an die Grenze des Nihilismus führt. Mit der Rückkehr zur aristotelisch-scholastischen Theorie der Wahrnehmung hört nicht bloſs der Widerspruch zwischen Theorie und Praxis, den Klein vom Standpunkt des Mediziners hervorhebt,[1] auf, sondern auch der tiefer liegende zwischen Theorie und Natur; denn die Stimme der Natur spricht entschieden für die Objektivität der sinnlichen Wahrnehmungen. Das Studium der Psychologie, auf die er mit Recht die Mediziner verweist, setzt eine Psychologie voraus, die sich nicht am Gängelbande der Physiologie bewegt und die Tatsachen des Bewuſstseins wie eine rätselhafte Nebenerscheinung der Nervenzustände behandelt, sondern ihre selbständige, ja maſsgebende Bedeutung anerkennt. Das Rätsel der sinnlichen Wahrnehmung vermag nur eine solche selbständige Psychologie, die mit der Tatsache der Erkenntnis ernst macht und ihr wahres Wesen zu bestimmen vermag, zu lösen.

In diesem Sinne ist der Aufforderung zuzustimmen: „Deshalb rufe ich Sie alle, meine Herren Kollegen, zur Stellungnahme gegen diese (von der Physiologie verschuldeten[2]) verkehrten Anschauungen und zum Studium der Psychologie, der Wahrnehmungslehre und der Philosophie auf."[3]

Geben wir zum Schluſs noch den Worten Raum, mit welchen der Redner das Wesentliche der aristotelisch-scholastischen Wahrnehmungstheorie zur Darstellung bringt.

„Nach Aristoteles gehört zum Zustandekommen einer Sinneswahrnehmung mindestens zweierlei, einer, der die Fähigkeit hat, wahrzunehmen, und etwas, das die Eigenschaft hat, wahrgenommen werden zu können. Letzteres, das Wahrnehmbare, muſs auf den zur Wahrnehmung Befähigten wirken, wodurch dann die Fähigkeit, die Potenz des Wahrnehmungsfähigen zur Tätigkeit, zur Energie erweckt wird. Wie das Wachs das Zeichen des Siegelringes

---

[1] S. 11. [2] Ebend. [3] S. 12.

aufnimmt — es nimmt das goldene oder eherne Zeichen auf, aber nicht insofern, als es Gold oder Eisen ist — so nehmen die Sinne das Wahrnehmbare ohne die Materie in sich auf."[1]

„Falls alle wahrnehmbaren (d. h. wahrnehmenden) Wesen absterben, so hört natürlich für Aristoteles die Möglichkeit einer Sinneswahrnehmung überhaupt auf, das Wahrnehmbare, das Ding an sich,[2] aber bleibt zurück. So bleibt auch bei den Scholastikern am jüngsten Tage die Welt als ein Reales, in ihrem Bestande von unserer Erkenntnis völlig Unabhängiges zurück. Wie verhält sich nun die Sinneswahrnehmung zu dem zurückgebliebenen Wahrnehmbaren bezüglich des Wahrheitsgehaltes? Nach Aristoteles war die menschliche Seele durch die Wahrnehmung dem zurückgebliebenen Wahrnehmbaren, dem Dinge an sich, ähnlich."[3]

Möge der warnende Ruf des Redners nicht ungehört verhallen, sondern Naturforscher und Philosophen wenigstens zu ernstlicher Prüfung veranlassen! Das gründliche Studium der aristotelisch - scholastischen Philosophie, insbesondere aber der verschiedenen Schriften des Aristoteles über die Seele und die Seelenkräfte, verbunden mit den Kommentaren des hl. Thomas (wozu wir auch die einschlägigen Abschnitte der theologischen Summe rechnen), wird sie weit mehr wissenschaftlich fördern, als die bisherige Abhängigkeit von Kant oder irgend einem anderen unter den neueren Philosophen.

---

[1] S. 4.

[2] Nicht das Kantsche, sondern das Aristotelische, d. h. der Körper mit seinen Qualitäten. Der Redner hebt diesen Unterschied scharf hervor.

[3] A. a. O. S. 6. Bei dieser Gelegenheit sei auf die neueste Übersetzung und Erklärung der Schrift des Aristoteles über die Seele von Rolfes (Bonn, 1901) verwiesen. Wir gedenken auf diese treffliche Arbeit zurückzukommen.

DE CONCORDIA PHYSICAE PRAEMOTIONIS CUM LIBERO ARBITRIO.

SCRIPSIT

P. NORBERTUS DEL PRADO, Ord. Praed.

I.

1. Controversiam iam illam aggredimur, de qua S. Augustinus lib. 1. de gratia Christi cap. 47: „*Ista quaestio*, inquit, *ubi de arbitrio voluntatis et Dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficilis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videtur; quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri.*"

Et postea scripsit librum unum *de gratia et libero arbitrio*, „*propter eos, qui hominis arbitrium sic praedicant et defendunt, ut Dei gratiam, qua vocamur ad eum et a nostris malis meritis liberamur, et per quam bona merita comparamus, quibus ad vitam perveniamus aeternam, negare audeant et conentur auferre.*" — „Sunt *quidam*, addit, *qui sic gratiam Dei defendunt, ut negent hominis liberum arbitrium; aut quando gratia defenditur, negari existiment liberum arbitrium.*" (Cap. 1.)

2. In huius adeo difficilis quaestionis dilucidatione tria magni momenti documenta atque admonitiones a S. Augustino et a Divo Thoma nobis servanda traduntur. — Primo namque, ut minime ea denegemus, quae in controversia sunt aperta seu in perspicuo posita, quia utriusque extremi oppositio non clare videatur conciliari. — Reddenda sunt ergo, quae sunt Dei, Deo; et quae sunt liberi arbitrii, libero arbitrio etiam donanda; quamvis concordia liberi arbitrii cum Dei gratia in obscuritate et mysterio videatur remanere. — Unde S. Augustinus lib. de dono persever. cap. 14: „*Numquid ideo negandum est, quod apertum est; quia comprehendi non potest, quod occultum est? Numquid, inquam, propterea dicturi sumus, quod ita esse perspicimus, non ita esse; quoniam cur ita sit, non possumus invenire?*" — Et Divus Thomas ad Rom. cap. 11, lectione 5: „*Etsi enim ipsae creaturae sint homini notae; tamen modi, quibus Deus in creaturis operatur, ab homine comprehendi non possunt.*"

3. Alterum vero documentum in hac liberi arbitrii cum Dei gratia concordia observandum traditur a S. Augustino in libro de gratia et lib. arb. cap. 1. his verbis: „*Itaque, dilectissimi,*

ne vos perturbet huius quaestionis obscuritas, moneo vos primum, ut de iis, quae intelligitis, agatis Deo gratias; quidquid est autem, quo pervenire nondum potest vestrae mentis intentio, pacem inter vos et caritatem servantes a Domino, ut intelligatis, orate; et donec vos ipse perducat ad ea, quae nondum intelligitis, ibi ambulate, quo pervenire potuistis." — Et Divus Thomas de Verit. qu. 6. a. 3.: „*In praedestinatione autem invenitur certitudo respectu singularis finis; et tamen causa proxima, scilicet liberum arbitrium, non producit effectum illum nisi contingenter. Unde difficile videtur concordare infallibilitatem praedestinationis cum libertate arbitrii.*"

4. Tertium denique documentum traditur a Divo Thoma lib. 1. Perihermen. lect. 14., ubi postquam praeposuit **obiectiones** contra liberum hominis arbitrium, 1) ex parte divinae Scientiae, quae non potest falli: „et ita ea, quae ipse (Deus) scit, videtur quod necesse sit evenire"; 2) ex parte divinae voluntatis: „Voluntas enim Dei inefficax esse non potest: videtur ergo, quod omnia, quae (Deus) vult, ex necessitate eveniant"; statim, antequam respondeat directe ostendendo, quod solutio difficultatis inde quaerenda est, unde difficultas oritur, nempe in ipsa infallibilitate Divinae Scientiae ac praesertim in ipsissima efficacia Divinae Voluntatis, admonet nos, de Deo et creaturis nihil praedicari univoce nec quoad **esse**, nec quoad **posse**, nec quoad **operari.** Unde observat sagaciter et profunde: „*Procedunt autem hae obiectiones ex eo, quod cognitio divini intellectus et operatio divinae voluntatis pensantur ad modum eorum, quae in nobis sunt, cum tamen multo dissimiliter se habeant.*"

5. Praeterea: quomodo ergo in concordia liberi arbitrii cum gratia ex se efficaci vel cum physica Dei praemotione poteritne aliquis recte procedere, nec ad harmoniam eorum, quae videntur ad invicem opposita et irreductibilia, pervenire, si revera ipsum ignorare contingat *rationem* liberi arbitrii simul ac *rationem* physicae praemotionis? — De physica Dei motione in potentiam et actum liberae voluntatis satis dixisse arbitramur; et quamvis haud pauca de libero quoque arbitrio supra dicta remaneant, attamen non abs re fortasse erit adhuc pressius, *quid sit liberum arbitrium,* definire.

Primo enim: *Liberum* et *necessarium* inter se ad invicem opponuntur. — Necessarium autem per comparationem ad actus nostrae voluntatis tripliciter potest dici, nempe necessarium necessitate naturali et absoluta, necessarium necessitate finis, et necessarium necessitate coactionis. — Ex his tribus sola necessitas coactionis omnino repugnat voluntati; coactum enim est, quod est

voluntati contrarium. Necessitas autem finis et necessitas naturalis non repugnant voluntati; quoniam necessitas naturalis ex interiori inclinatione ipsius voluntatis procedit; et necessitas finis, quamvis non proveniat ex interiori inclinatione voluntatis, provenit tamen ex ordine ad finem, quem voluntas naturali inclinatione vult. — Violentia seu coactio **involuntarium** causat; necessitas autem naturalis et necessitas finis minime **involuntarium** causant, cum interiorem inclinationem voluntatis praesupponant atque augeant et ad illam reducantur. — Unde omnis actus voluntatis semper semperque est **voluntarius**; et quantum ad ipsum actum proprium voluntatis, non potest ei violentia inferri. — 1. P. qu. 82. a. 1; 1. 2. qu. 6. a. 4.; lib. 3. cont. gent. cap. 137.

Secundo: *Liberum* ergo et *necessarium* dividunt in duas species actus humanae voluntatis. — Actus enim necessarius et actus liber conveniunt in genere, in hoc scilicet, quod uterque procedit: 1. ab intellectu per potentiam voluntatis; quoniam omnis motus voluntatis praesupponit necessario apprehensionem intellectus; voluntas enim tendit sive necessario sive libere in bonum, prout est ab intellectu apprehensum et voluntati praesentatum; 2. ab intrinseco principio, quod est potentia voluntatis, a qua immediate elicitur; ac proinde uterque actus, tam necessarius quam liber, est spontaneus ac voluntarius. — Unde Divus Thomas de Verit. qu. 24. a. 1. ad 20. ait, quod etiam respectu finis ultimi *„habemus liberam voluntatem; cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet, secundum Augustinum* de Civit. Dei lib. 1. c. 20; *non autem liberum iudicium, proprie loquendo, cum non cadat sub electione.“*

Tertio: *Liberum et necessarium,* etsi opponantur ad invicem ita, ut se excludant in eodem actu, attamen non se excludunt in diversis specie actibus eiusdem potentiae: immo *necessarium* est fundamentum **liberi**. Etenim voluntas, ut **natura quaedam** est, includitur ipsa voluntate, ut est **voluntas**; et sicut est ordo naturae ad voluntatem, ita se habet ordo eorum, quae naturaliter vult voluntas, ad ea, respectu quorum a seipsa determinatur, non ex natura. Et ideo, sicut natura est voluntatis fundamentum; ita appetibile, quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum. — Si ergo voluntas non eliceret aliquem actum **necessarium,** nullum posset **liberum** elicere. — De Verit. qu. 22. a. 5.

Quarto: Quaelibet autem voluntas naturaliter vult illud, quod est proprium volentis bonum, scilicet *ipsum esse perfectum;* et non potest contrarium huius velle. — Unusquisque vult esse perfectus; et hoc est illud bonum in communi, ad quod voluntas

de necessitate determinatur; hic est ille ultimus finis, propter quem appetit homo omnia, quaecumque vult. — Et quoniam finis se habet in appetibilibus sicut principium in speculativis; inde est, quod voluntas se habet circa finem et circa reliqua omnia praeter finem, sicut intellectus circa prima principia et circa conclusiones. Intellectus non inhaeret naturaliter et ex necessitate nisi primis principiis, et conclusionibus, quae habent necessariam connexionem ad prima principia; similiter voluntas non de necessitate inhaeret nisi ultimo fini, id est *beatitudini*, et illis bonis, quae necessariam dicunt connexionem ad beatitudinem; atque simul cuius connexionis necessitas appareat evidenter manifesta ipsi voluntati. Quapropter **in via**, cum non cognoscamus Deum nisi in speculo et in aenigmate, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. — 1. P. qu. 83. a. 2.

Quinto: Unde in homine sicut se habet potentia cognoscitiva, ut **intellectus**, ad seipsam, ut **ratio**; ita se habet potentia volitiva, ut **voluntas**, ad seipsam, ut **liberum arbitrium.** — Eiusdem potentiae est intelligere et ratiocinari, sicut eiusdem virtutis est quiescere et moveri; et eiusdem potentiae est velle et eligere. Velle et eligere sunt quidem actus diversi specie; non tamen pertinent ad diversam potentiam, sed ad eandem. — Voluntas est appetitus intellectivus et rationalis; secundum quod bonum naturaliter vult, respondet intellectui naturalium principiorum; secundum vero quod bonum libere vult, respondet rationi, quae ad opposita se habet. — 1. P. qu. 82. a. 1. et qu. 83. a. 4.

6. Si nunc igitur potentiam liberi arbitrii sub forma definitionis voluerimus considerare, hae quidem, quae subsequuntur, tamquam optimae, profundae ac valde philosophicae adducuntur atque ponderantur ab ipso Angelico Doctore. — Quarum sit

Prima: *Liberum est, quod sui causâ est.* — Haec enim definitio affertur a Philosopho lib. 1 Metaphysicorum, ubi ad ostendendam dignitatem Metaphysicae supra omnes humanas scientias ait: „*Sed, quemadmodum dicimus: homo liber, qui suimet et non alterius causâ est; sic et haec libera est scientiarum, siquidem sola haec suimet causâ est sive suiipsius gratiâ est.*“ — Quam probationem explanans Divus Thomas lect. 3. addit: „Hic probat (Philosophus), . . . quod ipsa (sapientia seu Philosophia Prima) sit libera, et utitur tali ratione. Ille homo proprie dicitur liber, qui non est alterius causâ, sed est causâ suiipsius. Servi enim dominorum sunt, et propter dominos operantur, et eis acquirunt, quidquid acquirunt. Liberi autem homines sunt

sui ipsorum, utpote sibi acquirentes et operantes. Sola autem haec scientia est propter seipsam: ergo ipsa sola est libera inter scientias."

Unde de ratione liberi est: 1) non ordinari ad aliud tamquam ad causam finalem; 2) non subesse sub potestate alterius; 3) esse supra omnes; 4) esse dominum sui ipsius quoad **esse**, quoad **posse** et quoad **operari**. — Inquirite inter omnia, quae existunt in universo mundo, quibus conveniant vel non conveniant huiusmodi quatuor characteres; et illa, quibus conveniunt, sunt libera; illa autem, quibus non conveniunt, libera non sunt; illa quibus magis conveniunt, maioris erunt libertatis; et sic ascendendo usque ad aliquod Unum, cui soli simpliciter et absolute et per se illa quatuor competunt, et in quo refulget plenitudo Libertatis; et hoc Unum, quod est *Liberum per essentiam*, omnes intelligunt Deum.

Haec autem prima liberi arbitrii definitio est omnium altior ac profundior, utpote continens omnium aliarum supremam rationem. Multis in locis a Divo Thoma declaratur, 1. P. qu. 83 a. 1., de Verit. qu. 24. a. 1. et alibi. Verumtamen qui longitudinem, latitudinem et profunditatem praedictae definitionis perspicere desideret, adeat 1. P. qu. 2. a. 3. et qu. 18. a. 3.; et 1. 2. qu. 1. a. 2.; quoniam isti tres Articuli constituunt verissimum commentarium huiusce veritatis: *Liberum est, quod sui causâ est.*

Solus Deus est causâ sui; omnia alia, praeter Deum, sunt causâ Dei. Solus Deus existit et operatur gratia sui; cetera omnia praeter Deum existunt et operantur gratia Dei. — Solus Deus non ordinatur ad aliud; cum ipse sit causa finalis, ad quam ordinantur omnes res. Solus non subest sub alterius potestate; cum ipse sit, a quo est omnis potestas in coelo et in terra. Solus est supra omnia; cum omnia sint ab ipso et per ipsum et sub ipso et in ipsum. Solus Deus est verus dominus sui ipsius quoad **esse**, quoad **posse** et quoad **operari**; quia solus ipse est Primum Movens, quod a nullo movetur, et a quo cuncta moventur; et Prima Causa efficiens, quae nullam habet causam, et a qua omnes aliae causae causantur et efficiuntur; Ultima Causa Finalis, quae nullum habet finem, et ad quam omnes fines velut quaedam media ordinantur.

Solus Deus est Actus Purus, qui a nullo alio agitur, et a quo universa aguntur. — Quoniam omnia, etiam ipsa, quae se agunt et se in agendo movent, ab Ipso accipiunt: 1. potestatem se movendi et agendi; 2. principium et finem intra quos, velut terminos se movent, dum agunt; et 3. ipsum esse et ipsum vivere et ipsum moveri, quae immediate immediatione virtutis causantur a Deo. — Unde Divus Thomas 1. P. qu. 60. a. 1. ad 2.: *„Dicendum quod omnia, quae sunt in toto mundo, aguntur ab*

aliquo; praeter Primum Agens, quod ita agit, quod nullo modo ab alio agitur: in quo est idem natura et voluntas."

Cetera vero omnia agunt se plus minusve, secundum quod elongantur a materia, quae est pura potentia in linea entis, et appropinquant ad Deum, qui est Actus Purus in omni genere perfectionum, quoniam est Actus Purus in ordine essendi. — Et sicut in plantis dicitur esse ultima resonantia vitae; pari modo dici potest, quod in brutis coruscare incipit prima umbra libertatis; quamvis, proprie loquendo, primus gradus libertatis, incipiendo ab imperfectiori, ibi revera adest, ubi refulget vita rationalis, quae est quaedam participata similitudo Luminis Increati, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. — Quapropter Divus Thomas 1. 2. qu. 1. a. 2.: „*Ideo proprium est naturae rationalis, ut tendat in finem, quasi se agens vel ducens ad finem; naturae vero irrationalis, quasi ab alio acta et ducta; sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia; sive in finem non apprehensum, sicut ea, quae omnino cognitione carent.*" — Unde definitio liberi arbitrii.

7. Secunda est: „*Facultas voluntatis et rationis.*" — Quam quidem liberi arbitrii definitionem adeo graphicam et syntheticam ubique passim repetere et explicare amat Angelicus Doctor sive in Summa Theologica sive in Quaest. Disput. sive in Commentariis supra libros Sententiarum. — Ex illa infertur, liberum arbitrium esse tamquam in sua radice in intellectu; et in voluntate tamquam in proprio subiecto. Radix enim proxima atque immediata actus liberi est amplitudo et capacitas voluntatis ad omne bonum, ad bonum universale. Propterea ait Divus Thomas 1. P. qu. 105. a. 4: „*Potest autem voluntas moveri sicut ab obiecto a quocumque bono; non autem sufficienter et efficaciter nisi a Deo; non enim sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile, nisi virtus activa moventis excedat vel saltem adaequet virtutem passivam mobilis. — Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali; est enim eius obiectum bonum universale, sicut et intellectus obiectum est ens universale. Quodlibet autem bonum creatum est quoddam bonum particulare; solus autem Deus est bonum universale.*"

Radix autem prima remota intrinseca huius infinitae capacitatis nostrae voluntatis est ipsa immaterialitas ac elevatio animae rationalis; et radix proxima est amplitudo intellectus et universalitas eius in cognoscendo et iudicando de omnibus. Quamobrem Divus Thomas 1. 2. qu. 2. a. 8.: „*Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod*

nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo; quia omnis creatura habet bonitatem participatam. *Unde solus Deus* ***voluntatem hominis implere potest.***"

Exinde est, quod Divus Thomas totam rationem libertatis ex modo cognitionis affirmat dependere et totius libertatis radicem in ratione esse constitutam; et secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic seipsum se habere asserit ad liberum arbitrium. Unde in brutis est quaedam similitudo liberi arbitrii, sicut est quaedam similitudo rationis. — In homine liberum arbitrium plenarie invenitur et proprie loquendo; quia ratio plene et perfecte invenitur solum in homine. — In angelis liberum arbitrium est excellentius quam in hominibus, sicut et intellectus. — In Deo autem liberum arbitrium excellit supra omnem modum; quia ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium; et Dei natura est ipsum eius intelligere. — 1. P. qu. 18. a. 3; qu. 19. a. 10; qu. 59. a. 3.; et de Verit. qu. 24. a. 2. — Atque ex hoc procedit alia liberi arbitrii magis pressa definitio, quae est:

8. Tertia, scilicet: „*Liberum de ratione iudicium*". — Hanc liberi arbitrii definitionem tradit Divus Thomas lib. 2. contra gentes cap. 48; et illam evolvit, dum ostendit in hoc loco, substantias intellectuales esse liberi arbitrii in agendo. — Sunt enim res, quae nullum habent iudicium de agendis, sicut lapides et plantae, quae absolute cognitione carent. Sunt autem res, quae habent de agendis aliquod iudicium, sicut bruta, quae naturali aestimatione iudicant; sed iudicium in eis non est liberum, sed a natura determinatum ad unum. — Sunt autem res, quae habent perfectum iudicium de agendis, non ex naturali tantum instinctu in particulari, sed ex collatione rationis, quae potest in diversa ferri; non a natura determinatum, sed determinatum ex eo, quod seipsas in iudicando movent: ut creatura rationalis. — Unde in plantis et inanimatis nullum est de agendis iudicium; in brutis animalibus iam adest aliquod iudicium de agendis, at non liberum, sed determinatum ad unum per naturam; in creatura vero rationali reperitur iudicium de agendis ex eo, quod in iudicando seipsam movet, et per iudicium seipsam determinat ad volendum hoc vel illud. — Unde essentialis ratio liberi arbitrii oritur ex hoc, quod libere agens se ad iudicandum movet, se ad iudicandum agit, suumque iudicium cognoscit et supra suum tam intellectus quam voluntatis potest se reflectere. — Idcirco, ubicumque est indifferentia iudicii de agendis, ibi est dominium proprii actus, ibi liberum arbitrium, quod definitur: „*Liberum de ratione iudicium*". — 1. P. qu. 83 a. 1. de Verit. qu. 24. a. 2.

9. Quarta autem definitio liberi arbitrii est: *„Potentia ad oppositos actus se habens"*. — Hanc liberi arbitrii definitionem, quae infertur ex antecedentibus, quaeque affertur etiam a Philosopho lib. 9. Metaph. declarat Angelicus Doctor in eodem loco lect. 2 dicens: *„In potentiis irrationalibus, quando passivum appropinquat activo in illa dispositione, qua passivum potest pati et activum potest agere, necesse est quod unum patiatur et alterum agat; ut patet, quando combustibile applicatur igni. — In potentiis vero rationalibus non est necessarium; non enim necesse est aedificatorem aedificare, quantumcumque sibi materia appropinquaret."* — Itaque in hoc, quod dicitur: *ad oppositos actus se habere*, significatur: 1) quod libere agens potest agere vel non agere; 2) quod, posito quod agat, potest agere hoc vel illud. Primum vocatur oppositio seu indifferentia contradictionis; alterum oppositio seu indifferentia contrarietatis. — Ubicumque reperitur iudicium de agendis, ibi licet reperire praedictam utramque indifferentiam, quae mensuratur per ipsam perfectionem libere agentis in iudicando. — Unde bruta possunt agere vel non agere unum et idem, secundum suum iudicium; possunt enim agere, si iudicant ex naturali aestimatione *esse agendum;* vel non agere, si non iudicant. Sed 1) non dependet a brutorum appetitu iudicare vel von iudicare; 2) si de facto iudicant ex naturali instinctu, iudicium eorum est semper determinatum ad unum; et per consequens et appetitus et actio ad unum determinatur. — Creatura autem rationalis 1) habet in potestate sua iudicare; nam appetitus, qui est voluntas, movet *quoad exercitium* intellectum, ut inquirat ac iudicet; 2) cum intellectus per suum iudicium movet *quoad specificationem* seu *determinationem* actus ipsam voluntatem, ita movet **ad unum,** ut adhuc relinquatur in potestate ipsius voluntatis acceptare vel non acceptare dictamen practicum rationis; quoniam potest movere intellectum ad rursus inquirendum ac de novo alio modo iudicandum. — Consequenter nec iudicium ex collatione rationis est determinatum **ad unum**; nec appetitus et actio creaturae rationalis ad unum determinatur de necessitate. Itaque in homine est indifferentia ad agere vel non agere, dupliciter: uno modo, considerata ipsa actione secundum seipsam; alio modo, considerato ordine ipsius actionis ad iudicium, a quo provenit. De Verit. qu. 24. a. 2.

Rursus: *Ad oppositos actus se habere* idem significat ac *Ad utrumlibet esse;* et iam supra explanatum manet ex Divo Thoma lib. 1. c. gent. cap. 82, quod ad utrumlibet esse potest convenire alicui virtuti operativae ex parte ipsius, vel ex parte eius ad quod dicitur. — Indifferentia vel indeterminatio ad

agendum, si consideretur ex parte potentiae, involvit imperfectionem, mutabilitatem et potentialitatem passivam; si vero attendatur ex parte eius, ad quod dicitur, importat eminentiam virtutis operativa, dominium sui actus, et dominium supra obiectum, a quo actus specificatur. — Quapropter ait D. Thomas de Verit. qu. 24. a. 3. ad 3: *„Voluntas divina se habet ad opposita, non quidem ut aliquid velit et postea nolit, quod eius immutabilitati repugnaret; nec ut possit velle bonum et malum, quia defectibilitatem in Deo poneret; sed quia potest hoc velle et non velle.“* — Idcirco liberum arbitrium in creatura, etsi exprimat excellentiam potentiae operativae, semper tamen habet aliquid adiunctum potentialitatis et mutabilitatis et defectibilitatis; non quia liberum est arbitrium, sed quia est arbitrium liberum creatum ex nihilo. Sicque indeterminatio atque indifferentia potentiae liberi arbitrii est duplex: **activa** et **passiva.** Activa augetur per actum, passiva vero aufertur. Unde D. Thomas lib. 9. Metaph. lect. 2. docet cum Philosopho, quod indeterminatio potentiae rationalis, quae se habet ad opposita, determinatur per electionem. *„Necesse est, praeter potentiam rationalem, quae est communis ad duo contraria, poni aliquid, quod approprìet eam ad alterum faciendum ad hoc, quod exeat in actum. Hoc autem est electio, quae pertinet ad rationem. Quod enim aliquis considerat, hoc facit; ita tamen, si existit in dispositione, qua est potens agere et passivum adsit. — Unde sicut potens potentia irrationali necessario agit, passivo appropinquante; ita omne potens secundum rationem, necesse est quod faciat, quando desiderat illud, cuius habet potentiam, et eo modo quo habet.“* — Inde

10. Quinta definitio liberi arbitrii est: *„Facultas electiva mediorum, servato ordine finis.“* — Hanc definitionem tradit Divus Thomas 1. P. qu. 62. a. 8. ad 2. et ad 3. et declarat ex professo qu. 83. praesertim a. 3., in quo ostendit, quod naturam liberi arbitrii oportet ex electione considerare. — Quam quidem declarationem complet 1. 2. qu. 6. a. 1., dum demonstrat, liberum esse illud agens, quod *habet in seipso principium sui actus, non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem cum cognitione finis;* atque perficit deinde qu. 13., ubi naturam electionis perpendit. — His praenotatis,

11. Tria in praesenti Lectione oportet exponere atque peragere: 1) *Argumenta* contra concordiam physicae praemotionis cum libero arbitrio physice praemoto; 2) *Argumenta* pro concordia physicae praemotionis cum libero arbitrio physice praemoto; 3) *Solutio* argumentorum in contra.

II.

12. *Argumenta* omnia, quae contra intrinsecam divinae gratiae efficaciam afferri solent, possunt reduci ad tria capita, scilicet 1) ad efficaciam ipsius divinae voluntatis; 2) ad infallibilitatem divinae sapientiae, quae voluntate adiuncta est causa efficiens omnium rerum; et 3) ad naturam ipsius divinae motionis, qua liberum hominis arbitrium physice movetur a Deo, dum exequitur ut Primus Motor ac Prima Causa ordinem generalem suae providentiae et ordinem specialem praedestinationis, quae, quantum ad obiecta, pars est providentiae. — Nullae sunt alicuius momenti difficultates, quae in hac materia non fuerint ab ipso Angelico Doctore excogitatae et convenienter solutae.[1] — Ex illis quaedam, quae principaliores videntur, diversis ex locis suorum operum depromuntur.

13. *Difficultates* sumptae ex **efficacia Divinae Voluntatis.** — 1) Videtur quod ex necessitate moveatur a Deo. Omne enim agens, cui resisti non potest, ex necessitate movet. Sed Deo, cum sit infinitae virtutis, resisti non potest; unde dicitur ad Rom. cap. 9. v. 19: *Voluntati eius quis resistit?* Ergo Deus ex necessitate movet voluntatem.

2) Omnis causa, quae non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit; quia et natura semper idem operatur, nisi aliquid impediat, ut dicitur lib. 2. Physic. — Sed voluntas Dei non potest impediri. Dicit enim Apostolus ad Rom. 9, 19: *Voluntati enim eius quis resistit?* — Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem.

3) Praeterea: possibile est, quo posito non sequitur impossibile. — Sequitur autem impossibile, si ponatur, quod voluntas non velit hoc, ad quod Deus eam movet; quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax. — Non ergo est possibile voluntatem non velle hoc, ad quod Deus eam movet. — Ergo necesse est eam hoc velle.

---

[1] Cardinalis Gonzalez in suo opere „*Estudios sobre la filosofia de Santo Tomàs*“, lib. 6. cap. 7: „No se dirá que Santo Tomàs desconocia, ni menos que desvirtuaba, la fuerza de las objecciones contra la libertad. I sin embargo lejos de abandonar ni modificar su doctrina en este punto, la confirma y desenvuelve al contestar à estas objecciones . . . Santo Tomàs manifiesta haberse formado una idea algo más filosófica de la accion de Dios, y màs en armonia con las condiciones de la Omnipotencia divina, que los que creen descubrir en esa accion de Dios la muerte de la libertad humana. . . . La solucion de Santo Tomàs es altamente filosòfica, y la ùnica que por la elevacion del punto de vista en que se coloca, se halla en armonìa con la gravedad è importancia de la objeccion.“

4) Si homo ad eligendum movetur quodam interiori instinctu scilicet ab ipso Deo, *immobiliter* movetur. — Sed immobiliter moveri repugnat libero arbitrio, de cuius ratione est se habere indifferenter ad diversa. — Ergo si voluntas hominis immobiliter movetur a Deo, sequitur, quod homo non habeat liberam electionem suorum actuum.

5) Praeterea: dicere, quod Deus movet potentiam liberae voluntatis ad agendum per gratuitam motionem ex se et per se efficacem, idem est ac dicere, quod non est volentis neque currentis, sed miserentis est Dei. — Sed si non est volentis velle, neque currentis, sed Dei moventis ad hoc hominem; videtur, quod homo non sit dominus sui actus; quod pertinet ad libertatem arbitrii.

6) Praeterea: non potest esse, quod liberum arbitrium creatum deficiat, voluntate divina physice illud per gratiam ex se efficacem praemovente; sic enim simul esset divina voluntas et **non esse** eius, quod est volitum a Deo: quod patet esse falsum. — Est igitur incompatibilis gratia ex se efficax cum libero arbitrio creaturae.

14. *Difficultates* sumptae **ex infallibilitate Divinae Praescientiae.** — 1) A causa enim necessaria procedit effectus necessarius. Sed scientia, qua Deus scit futura contingentia et libera, quae creatura rationalis ex deliberata voluntate faciet et vellet, est *causa efficiens* futurorum contingentium ac liberorum. — Ergo, cum scientia Dei sit necessaria, vel admittenda erit *Scientia media;* vel scientia Dei non erit contingentium; vel scientia futurorum liberorum, quae dicitur *Scientia visionis*, destruit liberum hominis arbitrium.

2) Si Deus scit futura contingentia libera, huiusmodi actiones liberi arbitrii creati necessario erunt; quia scientia Dei non est nisi verorum, et Deus falli non potest. — Sed **necessario** futurum esse et **libere** futurum esse, mutuo sese excludunt in uno eodemque actu liberae voluntatis. — Ergo vel admittenda *Scientia Media*, quae consequitur ad innatam propriam determinationem liberi arbitrii creati ante omne decretum Dei; vel si Deus scit futura libera *Scientia visionis*, quae decretum divinae voluntatis praesupponit, liberum arbitrium creatum periit atque de medio tollitur.

3) Praeterea: omne scitum a Deo necesse est esse; quia etiam omne scitum a nobis necesse est esse; cum tamen scientia Dei certior sit quam scientia nostra. — Sed nullum contingens futurum necesse est esse. — Ergo vel admittenda *Scientia Media;* vel si futurum contingens est scitum a Deo *Scientia visionis* dumtaxat, actum est de libero hominis arbitrio.

4) Praeterea: si aliqua causa habet certitudinem ad aliquem effectum, effectus ille ex necessitate proveniet, nisi aliquid possit resistere virtuti agentis; sicut dispositiones in corporibus inferioribus inventae resistunt interdum actioni corporum coelestium, ut non producant proprios effectus, quos necessario producerent, nisi esset aliquid resistens. — Sed praedestinationi divinae nihil potest resistere: *Voluntati enim eius quis resistit?* ut dicitur ad Rom. cap. 9, 19. — Ergo vel admittenda *Scientia* futurorum liberorum in Deo ante omne decretum voluntatis, et consequenter determinatio liberi arbitrii creati ex sua sola innata libertate, Deo excitante per suam gratiam, et consequenter praedestinatio post praevisa merita; vel aliter liberum arbitrium cadet oppressum sub aeterno Divinae voluntatis decreto et sub gratia ab intrinseco efficaci, per quam fit in tempore, quod Deus ab aeterno decrevit.

5) Praeterea: aliquis praedestinatus quandoque est in peccato mortali; sicut patet de Paulo, quando Ecclesiam persequebatur. — Potuit autem in peccato mortali perseverare usque ad mortem, vel statim tunc interfici; quorum utrolibet posito, praedestinatio effectum suum non consequeretur. Ergo possibile est, praedestinationem non consequi effectum suum. Vel neganda igitur est gratia ex se et per se efficax; vel tollenda contingentia rerum ac indifferentia ad opposita liberi arbitrii.

6) Praeterea: quod potest esse et non esse, non habet aliquam certitudinem. Sed praedestinatio Dei de salute alicuius potest esse et non esse; sicut enim potuit ab aeterno praedestinare et non praedestinare, ita et nunc potest praedestinare et non praedestinare: cum in aeternitate non differant praesens, praeteritum et futurum. Ergo praedestinatio non habet certitudinem, nisi forte illam certitudinem provenientem *ex innata liberi arbitrii creati determinatione*, quae ante omne decretum Divinae Voluntatis respicitur a Deo in speculo *Scientiae Mediae.*

7) Praeterea: in omnibus potentiis, quae non sunt praedeterminatae ad unum, quod potest esse, potest non esse. — Sed potentia praedestinantis ad praedestinatum, et potentia praedestinati ad consequendum praedestinationis effectum sunt huiusmodi; quia et praedestinans voluntate praedestinat et praedestinatus voluntate effectum praedestinationis consequitur. Ergo praedestinatus potest non esse praedestinatus. — Quod idem dicendum de physica Dei motione tam in ordine naturae quam in ordine gratiae. Nam Deus movens voluntate movet; et homo motus a Deo voluntatem divinae motionis consequitur. — Neganda est ergo efficacia intrinseca cunctae Divinae motionis. — Aut neganda indifferentia liberae voluntatis humanae ad opposita.

15. *Difficultates* sumptae **ex ipsa natura physicae praemotionis** atque ex **ipsa natura liberi arbitrii.**

1) Liberum est, *quod sui causa est;* ut dicitur Metaphys. lib. 1. Quod ergo movetur ab alio, non est liberum. — Sed Deus movet voluntatem; dicitur enim Proverb. cap. 21, 1: *Cor regis in manu Domini, et quocumque voluerit, vertet illud;* et ad Philipp. cap. 2, 13: *Deus est, qui operatur in vobis velle et perficere.* — Ergo aut homo non movetur physice a Deo, aut homo non est liberi arbitrii.

2) Omne enim, quod movetur ab extrinseco, cogitur. Sed voluntas non potest cogi. Ergo non movetur ab aliquo extrinseco. — Ergo non potest moveri a Deo tamquam a Principio exteriori per modum causae efficientis, id est physica motione.

3) Praeterea: Deus non potest facere, quod contradictoria sint simul vera. — Hoc autem sequeretur, si voluntatem physice praemoveret; nam voluntarie moveri est ex se moveri et non ab alio. — Ergo Deus non potest physice voluntatem movere.

4) Praeterea: motus magis attribuitur moventi quam mobili: unde homicidium non attribuitur lapidi, sed proiicienti. — Si igitur Deus moveat voluntatem, sequitur, quod opera voluntaria non imputentur homini ad meritum vel demeritum. — Hoc autem est falsum. — Non ergo Deus movet voluntatem.

5) Praeterea: qui voluntarie agit, per se agere potest. — Sed hoc homini non convenit: dicitur enim Ioan. 15, 5: *Sine me nihil potestis facere.* — Ergo cum hoc conferatur homini per physicam Dei motionem, scilicet *ultimum posse agere,* seu quod idem est, *primum inchoare actum,* sequitur quod voluntarium in humanis actibus non invenitur.

6) Praeterea: omne, quod movetur, est sicut instrumentum. — Instrumentum autem non est liberum ad agendum. — Si ergo homo in agendo physice a Deo praemovetur, absque dubio est instrumentum divinae virtutis principaliter ipsum moventis. — Aut ergo homo non est liberi arbitrii, aut Deus per physicam suam motionem non utitur homine vel creatura rationali tamquam instrumento.

7) Praeterea: voluntas est domina sui actus. — Hoc autem non esset, si agere non posset, nisi Deo *in ipsa* operante; cum voluntas nostra non sit domina divinae operationis. — Ergo Deus non operatur in voluntate nostra operante.

8) Praeterea: liberum est, quod causa sui est. — Quod ergo non potest agere, nisi causa *in ipso* agente, non est liberum in agendo. — Sed voluntas nostra est libera in agendo. — Ergo

potest agere, nulla alia causa in ipsa operante. — Ergo absque physica Dei praemotione.

9) Praeterea: voluntas incipit eligere, cum prius non eligeret. Aut ergo quia mutatur a dispositione, in qua prius erat, aut non. — Si non; sequitur, quod sicut prius non eligebat, ita nec modo; et sic non eligens eligeret: quod est impossibile. — Si autem mutatur eius dispositio, necesse est, quod ab aliquo sit mutata; quia *omne, quod movetur, ab alio movetur.* — Movens autem imponit necessitatem mobili, alias non sufficienter moveret ipsum. — Ergo voluntas ex necessitate movetur.

10) Praeterea: ad libertatem liberi arbitrii pertinet, ut aliquis sit dominus sui actus. — Sed cuiuscumque agentis **actus** ab aliquo priori agente causatur, ipse agens non est dominus sui actus. — *Cum igitur cuiuslibet creaturae actus in causam priorem reducatur, quae est ipse Deus,* qui omnia opera nostra in nobis operatur; videtur, quod liberum arbitrium in creatura nulla invenitur.

III.

16. Conclusio: *Gratia ex se efficax, qua Deus physice movet potentiam liberi arbitrii ad opera salutaria, non modo non laedit nec minuit liberum arbitrium creatum, verum ipsum auget quoque atque perficit.*

17. Probatur primo *ex auctoritate S. Augustini.* — Primo ex dictis supra[1] iuxta S. Augustinum unus ex sex characteribus essentialibus gratiae ex se et per se efficacis est: „*Augere ipsam libertatem voluntatis humanae.*"

Deinde: de gratia et libero arbitrio cap. 20. ait de gratia Dei: „*Satis me disputasse arbitror adversus eos, qui gratiam Dei vehementer oppugnant, qua voluntas humana non tollitur, sed ex mala mutatur in bonam; et cum bona fuerit, adiuvatur.*"

Praeterea: lib. de correptione et gratia cap. 12: „*Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur: et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret, nec adversitate aliqua vinceretur.*"

Amplius: lib. 4. contra duas epistol. Pelagianorum cap. 6., exponens illa verba Ezechielis 36: *Spiritum meum dabo in vobis, et faciam, ut in iustificationibus meis ambuletis* . . . etc. ait de Pelagianis: „*Adversus Manichaeos laudant liberum arbitrium adhibentes propheticum testimonium: quid eis hoc prodest? quandoquidem non contra Manichaeos defendunt, quam contra*

[1] Cf. Vol. XVI. pag. 51 sqq. huius Annuarii.

Catholicos extollunt liberum arbitrium . . . Quid adhuc vos inflatis? Nos quidem ambulamus, verum est; nos observamus, nos facimus; sed ille (Deus) facit, ut ambulemus, ut observemus, ut faciamus. — Haec est gratia Dei bonos faciens nos; haec est misericordia eius praeveniens nos . . . Quid mihi obtendis liberum arbitrium, quod ad faciendum iustitiam liberum non erit, nisi ovis fueris? Qui facit igitur oves homines, ipse ad obedientiam pietatis humanas liberat voluntates."

Adhuc lib. 4. contra Iulianum cap. 8: „*Asseris me in alio libro meo dixisse: ‚Negari liberum arbitrium, si gratia commendetur; et iterum negari gratiam, si liberum commendetur arbitrium'. Calumniaris: non hoc a me dictum est; sed propter ipsius quaestionis difficultatem videri hoc posse dictum est et putari . . . Redde verba mea, et vanescet calumnia tua. Repone suis locis, ubi dixi: ‚videatur', ubi dixi ‚putetur'; ut appareat de re tanta, quibus abs te fraudibus disputetur. — Non dixi: negari gratiam,* sed: *ut negari gratia videatur. — Non dixi: negari liberum arbitrium vel auferri,* sed dixi: *ut putetur auferri — Ego enim dixi istam quaestionem esse ad discernendum difficilem; non autem dixi: non posse discerni.*"

Ac denique lib. de correpț. et gratia cap. 8.: „*Ecce quemadmodum secundum gratiam Dei, non contra eam, libertas defenditur voluntatis! Voluntas quippe humana, non libertate consequitur gratiam, sed gratia potius libertatem, et ut perseveret, delectabilem perpetuitatem et insuperabilem fortitudinem.*" — Et cap. 11: „*Fit quippe in nobis per hanc Dei gratiam in bono recipiendo et perseveranter tenendo, non solum posse, quod volumus, verum etiam velle, quod possumus. Quod non fuit in homine primo; unum enim horum in illo fuit, alterum non fuit. Neque ut reciperet bonum, gratia non egebat, qui nondum perdiderat; ut autem in eo permaneret, egebat adiutorio gratiae, sine quo id omnino non posset, et accipere posset, si vellet; sed non habuit velle, quod posset; nam si habuisset perseverasset. — Posset enim perseverare, si vellet; quod ut nollet, de libero descendit arbitrio: quod tum ita liberum erat, ut et bene velle posset et male. Quid erit autem liberius libero arbitrio, quando non poterit servire peccato, quae futura erat et homini, sicut facta est angelis sanctis, merces meriti? Nunc autem per peccatum perdito bono merito in his, qui liberantur, factum est donum gratiae, quae merces meriti futura erat.*" — Et cap. 12 concludit: „*Prima ergo libertas voluntatis erat, posse non peccare; novissima erit multo maior, non posse peccare. Prima immortalitas erat, posse non mori; novissima erit multo*

maior, non posse mori. Prima erat perseverantiae potestas, bonum posse non deserere; novissima erit felicitas perseverantiae, bonum non posse deserere. Numquid quia erunt bona novissima potiora atque meliora, ideo fuerint illa prima vel nulla vel parva?" — Et iterum cap. 11: „*Haec prima est gratia, quae data est primo Adam; sed hac potentior est secundo Adam. Prima est enim, qua fit, ut habeat homo iustitiam, si velit; secunda ergo plus potest, qua etiam fit, ut velit, et tantum velit tantoque ardore diligat, ut carnis voluntatem contraria concupiscentem voluntate spiritus vincat. Nec illa quidem parva erat, qua demonstrata est etiam potentia liberi arbitrii, quoniam sic adiuvabatur, ut sine hoc adiutorio in bono non maneret; sed hoc adiutorium, si vellet, desereret. Haec autem tanto maior est, ut parum sit homini per illam reparare perditam libertatem; parum sit denique non posse sine illa vel apprehendere bonum vel permanere in bono, si velit, nisi etiam efficiatur, ut velit.*"

Quam quidem pulcherrimam de gratia ex se et per se efficaci notionem, unde liberum hominis arbitrium extollitur atque usque ad summum suae perfectionis elevatur, rursus tradit S. Augustinus lib. 22. de Civitate Dei cap. 30: „*Primum liberum arbitrium, quod homini datum est, quando primum creatus est rectus, potuit non peccare, sed potuit et peccare; hoc autem novissimum eo potentius erit, quo peccare non poterit. Verum hoc quoque Dei munere, non suae possibilitate naturae. Aliud est enim esse Deum; aliud participem Dei. Deus natura peccare non potest; particeps vero Dei ab illo accipit, ut peccare non possit. — Servandi autem erant gradus divini muneris, ut primum daretur liberum arbitrium, quo non peccare posset homo; novissimum, quo peccare non posset; atque illud ad comparandum meritum, hoc ad recipiendum praemium pertineret. — Sed quia peccavit ista natura, cum peccare potuit; largiore gratia liberatur, ut ad eam perducatur libertatem, in qua peccare non possit. Sicut enim prima immortalitatis fuit, quam peccando Adam perdidit, posse non mori, novissima erit non posse mori; ita primum liberum arbitrium, posse non peccare, novissimum non posse peccare. Sic erit inadmissibilis voluntas pietatis et aequitatis, quomodo est felicitatis. . . . Erit ergo illius Civitatis et una in omnibus et inseparabilis in singulis voluntas libera, ab omni malo liberata, et impleta omni bono, fruens indeficienter aeternorum iucunditate gaudiorum, oblita culparum, oblita poenarum; nec tamen ideo suae liberationis oblita, ut Liberatori suo non sit grata.*"

18. Probatur secundo *ex auctoritate S. Bernardi.* — Lib. de gratia et libero arbitrio cap. 14: „*Ipsa* (gratia) *liberum excitat arbitrium, cum seminat cogitatum; sanat, cum immutat affectum; roborat, ut perducat ad actum; servat, ne sentiat defectum . . . Totum quidem hoc* (liberum arbitrium) *et totum illa* (gratia); *sed ut totum in illo, sic totum ex illa.*"

19. Probatur tertio ex *auctoritate Divi Thomae.* — Comp. Theolog. cap. 130: „*Cum actus voluntatis sit inclinatio quaedam ab interiori ad exterius procedens, . . ., actus voluntatis a solo Deo est, qui solus causa est naturae rationalis voluntatem habentis. Unde patet, quod non est contra arbitrii libertatem, si Deus voluntatem hominis moveat.*"

Praeterea 2. ad Corinth. cap. 3. lect. 1.: „*Deus homines movet et omnia, quae agunt, ad actiones suas, sed aliter et aliter. Cum enim huius modi motus sit quoddam receptum in moto, oportet quod hoc fiat secundum modum suae naturae, id est rei motae. Ea ergo, quorum natura est, ut sint liberae voluntatis, dominium suarum actionum habentia, movet libere ad operationes suas, sicut creaturas rationales et intellectuales.*

Amplius: ibidem lect. 3.: „*Ubi Spiritus Domini, ibi libertas; . . . quia liber est, qui est causa sui . . . Quicumque ergo agit ex seipso, libere agit . . . Qui vitat mala, quia mala, est liber. — Hoc autem facit Spiritus Sanctus, qui mentem interius perficit per bonum habitum, ut sic ex amore caveat, ac si praeciperet lex divina; et ideo dicitur liber, non quin subdatur legi divinae, sed quia ex bono habitu inclinatur ad hoc faciendum, quod lex divina ordinat.*"

Adhuc ad Roman. cap. 6. lect. 4.: „*Servite Domino in laetitia; o Domine, quia ego servus tuus. — Haec autem vera est libertas et optima servitus; quia per iustitiam homo inclinatur ad id, quod convenit ipsi, et avertitur ab eo, quod convenit concupiscentiae, quod est maxime bestiale . . . Hoc ipsum, quod bona operamur, et quod opus nostrum est dignum vita aeterna, est a gratia Dei.*" — Quod quidem etiam explanat 2. 2. qu. 183. a. 4.

Amplius in opusc. de rationibus fidei cap. 10.: „*Sicut autem divina scientia contingentibus necessitatem non imponit, sic nec eius ordinatio, qua provide ordinat universa. Sic enim ordinat res, sicut agit res; non enim eius ordinatio causatur; sed quod per sapientiam ordinat, exequitur per virtutem. — In actione autem divinae virtutis hoc considerare oportet, quod operatur in omnibus et movet singula ad suas actus secundum modum uniuscuiusque; ita quod quaedam ex motione divina ex*

necessitate suas actiones perficiunt, ut patet in motibus coelestium corporum; quaedam vero contingenter, quae interdum a propria actione deficiunt, ut patet in actionibus corruptibilium: arbor enim quandoque a fructificando impeditur, et animal a generando. — Sic ergo divina Sapientia de rebus ordinat, ut ordinata proveniant secundum modum propriarum causarum. — Est autem hic modus naturalis homini, **ut libere agat,** *non coactus; quia rationales potestates ad opposita se habent. — Sic igitur Deus ordinat de actibus humanis, ut actus humani necessitate non subdantur, sed proveniant ex arbitrii libertate."* — *Unde* **ipsa virtus,** *qua Deus agit res ac movet illas, est radix prima* **ipsius libertatis,** *qua homo libere agit.*

Praeterea in Evang. Matthaei cap. 10. scribit: „*Notandum, quod omnis actio, quae ex duobus causatur, quorum unum est principale agens, secundum vero instrumentale, debet denominari a principaliori. Isti* (Apostoli et Sancti) *fuerunt agentes instrumentaliter, Spiritus Sanctus principaliter: ideo tota actio debet denominari a Spiritu Sancto. — Sed videndum, quod aliquando movet spiritus* **perturbando** *rationem, aliquando movet* **confortando.** *Unde haec differentia est inter motum diaboli et Spiritus Sancti. — Homo enim non est dominus nisi per rationem, per quam est liber, unde quando homo secundum rationem non movetur, tunc est motus arreptitius. Quando cum ratione, tunc dicitur motus a Spiritu Sancto. Motio enim diaboli perturbat rationem. — Isti autem, licet a Spiritu Sancto loquerentur, tamen remanebat in eis ratio; et ideo etiam a se loquebantur, non sicut arreptitii."*

Motio itaque divina movet *confortando* iudicium rationis; et ideo movet *augendo* et *perficiendo* liberum hominis arbitrium.

20. Probatur quarto *ex Concilio Tridentino* sess. 6. canone 4.: „*Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac preparet; neque posse dissentire, si velit; sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere: anathema sit.*"

Primo: Hic agitur de illa motione, qua Deus tangit cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, et qua homo motus et excitatus incipit se movere ad iustitiam coram Deo libera sua voluntate.

Secundo: Haec igitur motio nihil aliud est nisi *gratia praeveniens,* quae est duplex, nempe *excitans* atque *adiuvans.* — Excitans quidem hominis voluntatem per viam intellectus, ex

parte obiecti, ab intrinseco potentiae cognoscitivae, sed ab extrinseco potentiae volitivae; motione physica in intellectum et motione morali in voluntatem. — Adiuvans autem hominis voluntatem ex parte ipsius potentiae, ab intrinseco ipsius voluntatis, motione physica in ipsam voluntatem.

Tertio: Idcirco huiusmodi motio gratuita est gratia excitans, in quantum Deus ut Auctor ordinis supernaturalis movet potentiam liberi arbitrii per modum finis, per modum allicientis atque terrentis; et tunc est, cum homines „*libere moventur in Deum credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt*"; et „*dum peccatores se esse intelligentes a divinae iustitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore.*" — Est gratia adiuvans, in quantum ipse Deus ut Auctor ordinis supernaturalis movet quoque potentiam liberi arbitrii per modum agentis, per modum alterantis et impellentis, ut Primus Motor in ratione causae efficientis; et voluntas intrinsece ac physice transmutata incipit *Deum tamquam omnis iustitiae fontem diligere; ac propterea movetur adversus peccata per odium aliquod et detestationem.* (Trid l. c. cap. 6.)

Quarto: Huiusmodi supernaturales actus, per quos homo disponitur seu praeparatur ad iustificationem consequendam, procedunt semper a gratia actuali, a gratuita motione, a Spiritu Sancto; sed possunt procedere a Spiritu Sancto dupliciter: 1 „*a Spiritus Sancti impulsu, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis*; 2 „*a Spiritus Sancti impulsu, non tantum moventis, sed etiam iam inhabitantis.*"

Quinto: Primo modo actus fidei, spei, dilectionis et doloris sunt imperfecti; et praeparatio ad gratiam sanctificantem praecedit tempore. Alio modo actus fidei, spei et dilectionis et doloris sunt perfecti; et praeparatio ad gratiam sanctificantem est simul cum ipsa gratiae et charitatis infusione; et motus liberi arbitrii in Deum per fidem, spem et caritatem et in peccatum per odium et detestationem procedunt ab ipsa gratia iustificante et sunt informati caritate; et liberum arbitrium intrinsece transmutatum est de malo in bonum, de averso a Deo in Deum per amorem conversum, de statu iniustitiae ad statum iustitiae.

Sexto: In praedicta transmutatione liberum arbitrium motum et excitatum libere consentit, libere cooperatur Deo vocanti et excitanti et moventi, et libere consentiendo movetur ab ipso Deo ad acceptandum iustificantis gratiae donum: ita quod „motus liberi arbitrii naturae ordine praecedit consecutionem gratiae, sequitur autem gratiae infusionem". — „Ille tamen motus non

est causa gratiae, sed effectus; unde tota operatio pertinet ad gratiam." — (1. 2. qu. 111. a. 2. ad 2. et qu. 113. a. 8. ad. 2.)

Septimo: Concilium Tridentinum loquitur de gratia praeveniente, quae est et excitans et adiuvans, et cui libere assentiendo et cooperando homo disponitur ad gratiam sanctificantem suscipiendam; sive haec dispositio praecedat tempore ipsam susceptionem gratiae gratum facientis; sive haec dispositio praecedat tantum ordine naturae considerando gratiae iustificantis consecutionem ex parte mobilis, quod est liberum arbitrium motum et excitatum a Deo per ipsius gratiae et caritatis infusionem; ut iam declaratum fuit supra quaest. de iustificatione art. 8.

De hac igitur motione et excitatione liberi arbitrii, sub qua homo renovatur interius per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, loquitur Concilium Tridentinum, dum affirmat:

1) Quod liberum arbitrium sic motum et excitatum a Deo revera agit atque exercet suam activitatem, assentiendo Deo excitanti atque vocanti;

2) Quod liberum arbitrium sic motum et excitatum **potest** dissentire, si velit. — Quoniam, ut docet Divus Thomas 1. ad Corinth. cap. 12 lect. 1.: *„Non enim per Spiritum Sanctum inhabitantem tollitur facultas peccandi a libero arbitrio totaliter in vita praesenti."*

Unde ex parte Spiritus Sancti moventis liberum arbitrium, *„necesse est dicere, quod motio Spiritus Sancti semper est efficax secundum suam intentionem. Operatur enim in anima Spiritus Sanctus dividens singulis prout vult, ut dicitur ad Corinth. Cap. 12.; et ideo quibus Spiritus Sanctus pro suo arbitrio vult dare perseverantem divinae dilectionis motum, in his peccatum caritatem excludens esse non potest. — Dico* **non posse** *ex parte virtutis motivae; quamvis* **possit** *ex parte vertibilitatis liberi arbitrii."* — Haec est doctrina Divi Thomae 2. 2. qu. 24. a. 11. et Qu. Disput. de carit. qu. unica a. 12.

Et hoc est, quod definivit Concilium Tridentinum. Nam „Patres Tridentini, in ipso medio conclavi ordini habendo, una cum Divinae Scripturae codicibus et Pontificum Maximorum decretis, *Summam Thomae Aquinatis* super altari patere voluerunt, unde consilium rationes oracula peterentur." — (Leo XIII. Aeterni Patris.[1])

---

[1] Apte ad propositum *Berti* de Theolog. Disciplin. lib. 14 cap. 11. N. 4.: „Concilium ergo Tridentinum non definit, gratiam praevenientem non esse per se efficacem, imo id confirmat; et damnando memoratam haeresim (Protestantium) declarat, sub hac efficaci gratia consistere **potentiam** ad oppositum et libertatis indifferentiam. — Primo enim, cum

21. Probatur quinto: *Ex Catechismo Concilii Tridentini* Pii V. Pontificis Maximi iussu promulgato P. 1. art. 1. n. 22: „Non solum autem Deus universa, quae sunt, providentia sua tuetur atque ministrat, verum etiam quae moventur et agunt aliquid, intima virtute ad motum atque actionem ita impellit, ut quamvis secundarum causarum efficientiam non impediat, praeveniat tamen; cum eius occultissima vis ad singula pertineat, et quemadmodum Sapiens testatur, attingit a fine usque ad finem fortiter et disponat omnia suaviter. — Quare ab Apostolo dictum est, cum apud Athenienses annuntiaret Deum, quem ignorantes colebant: *Non longe est ab unoquoque nostrum; in Ipso enim vivimus et movemur et sumus.*“

Haec igitur est physica praemotio; haec gratia ex se efficax, quae praemotio physica est in ordine supernaturali, nempe *intima virtus Dei, secundarum causarum efficientiam* 1) *non impediens*; 2) *praeveniens;* 3) *ad motum atque actionem impellens;* 4) *attingens a fine usque ad finem fortiter;* 5) *et disponens omnia suaviter.*

Unde Divus Thomas 1. P. qu. 18. a. 4. ad 1.: „*Et hoc modo intelligendum est verbum Apostoli dicentis*: *In Ipso vivimus, movemur et sumus; quia etiam nostrum vivere et nostrum esse et nostrum moveri causantur a Deo.*“

IV.

22. Probatur sexto Conclusio: *Argumentis Divi Thomae,* quae quidem depromuntur:

Primo *ex parte Dei moventis.* — 1. 2. qu. 10. a. 4.: „Respondeo dicendum quod, sicut Dionysius dicit de divin. nominib.

---

haeretici, ex praemotione Dei et doctrina de gratia per se efficaci, mala consecutione inferrent, liberum arbitrium non cooperari Deo moventi; definit Synodus Tridentina praemoveri utique et excitari, sed liberum arbitrium non rapi necessitate, sed etiam motum et excitatum **posse** dissentire, si velit. — Doctrinam ergo de Gratia per se efficaci **veram** supponit et confirmat; **consequentiam Calvini** merito negat et damnat. — Nec enim definitum est a Tridentini Patribus, ideo liberum posse dissentire, quoniam excitatur et praemovetur gratia dumtaxat indifferenti: id in nullo Tridentini canone legimus. — Imo si hoc erat mens Patrum, cur id expressis terminis non declarare et Calvinianam haeresim subvertere a fundamento?“ Hactenus Berti. *Molina* etiam in sua Concordia qu. 23. a. 4. Disput. 1. memb. ult. scribit, quod „Lutherani impudenter arbitrii nostri libertatem sunt ausi negare . . . ex Augustini opinione.“ — Non ergo damnavit Concilium Tridentinum doctrinam Augustini et Divi Thomae; sed **consequentiam malam** Calvini, et **impudentiam** Lutheranorum. — Non ergo decet viros catholicos hanc Lutheranorum impudentiam imitari nec cum Calvino mala consecutione pessimum consequens inferre.

cap. 4., ad Providentiam Divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate, ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. — Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius nisi in his, ad quae naturaliter movetur."

Hoc est argumentum capitale in quaestione de concordia liberi arbitrii cum divina motione, sive in ordine generali Providentiae, sive in ordine speciali Praedestinationis. — Hocce etenim argumentum, quod Divus Thomas evolvit perducendo illud usque ad ipsam efficaciam Divinae Voluntatis, ut patebit infra, complet alternata vice doctrinam traditam ab ipso Angelico Doctore de Potent. qu. 3. a. 7. circa multiplices modos, quibus Deus operatur in omni operante, et operatur immediate, non exclusa operatione voluntatis et naturae.

Primus modus operandi est, in quantum Deus dat virtutem nobis libere operandi, hoc est *potentiam liberi arbitrii;* secundus modus operandi est, in quantum Deus conservat in suo esse *potentiam liberi arbitrii;* tertius modus operandi est, in quantum Deus movet et applicat ad agendum *potentiam liberi arbitrii;* quartus modus operandi est, in quantum virtute Dei virtus propria *liberi arbitrii* agit. — Dum ergo Deus operatur primo modo, non destruit, sed ex nihilo educit ipsam virtutem operativam liberi arbitrii; dum operatur secundo modo, non destruit, sed quod fecerat, conservat in esse facto; dum operatur tertio modo, non destruit, non laedit, non minuit, sed quod fecit et in esse facto tenet, complet, auget, perficit; et dum operatur quarto modo, conservat in esse virtutem, quam contulit libero arbitrio per tertium modum operandi, et per quam virtus propria liberi arbitrii completur, augetur et perficitur.

Unde hoc argumentum sic breviter exponitur a Divo Thoma de Pot. qu. 3. a. 4.: „*Omnes secundae causae agentes a Primo Agente habent hoc ipsum quod agant.*" — Sicut enim a Deo, ut est Creator, habemus potentiam liberi arbitrii; et a Deo, ut est Conservator, habemus potentiam liberi arbitrii in suo esse perdurantem; ita a Deo, ut est Primum Agens, habemus potentiam liberi arbitrii 1) reductam de potentia in actum, 2) agentem.

23. *Alterum argumentum: ex ipsa natura Divinae motionis.* — De Potentia qu. 3. a. 7. ad 7.: „Id, quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, . . . est vis, *qua agit ad esse ut*

instrumentum Primae Causae." — Sed manifeste apparet, quod vis, qua creatura rationalis agit ad esse suae propriae operationis, ut instrumentum Dei, qui est Primum Volens, non minuit sed auget, non laedit sed perficit potentiam omnis voluntatis creatae.

Praeterea ex dictis supra[1] physica motio, ideoque et gratia ex se efficax, est: 1) *aliquid reale, receptum in potentia liberi arbitrii;* 2) *aliquid reale, causatum a solo Deo;* 3) *aliquid reale, causatum in potentia liberi arbitrii per modum actuantis, complentis et perficientis.*

Non ergo destruit potentiam liberi arbitrii, sed aedificat; non minuit, sed amplificat.

Rursus ex dictis supra Lect. LII.[2] notae sive attributa gratiae ex se efficacis sunt: 1) *auferre duritiam cordis, per quam homo resistit Spiritui Sancto;* 2) *transmutare liberam hominis voluntatem de mala in bonam;* 3) *inclinare illam ad bene agendum indeclinabiliter;* 4) *augere ipsam hominis libertatem;* 5) *conferre libero hominis arbitrio, ut perseveret in bono;* 6) *discernere bonos a malis.*

Non igitur potentiam liberi arbitrii mortificat, sed vivificat; non humiliat, sed exaltat; non deprimit, sed elevat.

24. *Tertium argumentum: ex ipsa natura liberi arbitrii.* — Ex dictis supra Lect. LIV. liberum arbitrium creatum indiget physice moveri a Deo, ut possit agere, libere agere, bene agere et meritorie agere, ex eo quod: 1) *non est actus purus;* 2) *habet rationem causae instrumentalis;* 3) *est liberum per participationem;* 4) *est causa agens subordinata;* 5) *ex viribus naturalibus nullam habet potentiam ad opera salutis, nisi passivam ac obedientialem.*

Idcirco nec physica praemotio nec gratia ex se efficax, quae est praemotio physica in ordine ad vitam aeternam, possunt laedere naturam liberi arbitrii, quae per huiusmodi divinam motionem semper melioratur semperque perficitur; ac Libero Arbitrio Divino, qui est Actus Purus et per essentiam Liberum, redditur, in quantum a Deo praemota, magis propinqua, magis similis, magis de libertate participans.

Praeterea: Liberum arbitrium creatum est potentia se habens ad utrumlibet, potentia habens indifferentiam atque indeterminationem in agendo. — Sed duplex est indifferentia, duplex quoque indeterminatio, videlicet indifferentia passiva, quae involvit potentialem, et indeterminatio per carentiam actus, quae est,

[1] De natura physicae praemotionis: Vol. XVI. p. 216 sqq. huius Annuarii.

[2] „Divus Thomas" Ser. 2. Vol. 3.

indeterminatio involvens imperfectionem; sicut indeterminatio et indifferentia materiae ex privatione formae, ex carentia actus primi. — Alia indifferentia est activa seu potestatis: haec est indifferentia non ex carentia actus, sed ex dominio ipsius; haec est indeterminatio, quae importat eminentiam ad agendum plura, ad tendendum in hoc vel illud bonum, ad volendum illud vel non volendum: et est quid simile indeterminationi formae, quae non indiget recipi in materia ad subsistendum.

Iam vero prima indifferentia, quae non conducit ad agendum, sed magis obest, primaque indeterminatio, quae procedit ex elongatione ab actu, tolluntur per physicam praemotionem. — Altera vero indifferentia, quae est dominativa actus et obiecti, a quo specificatur actus; altera indeterminatio, quae oritur ex libero rationis iudicio, et in qua consistit essentia libertatis; causantur primo et principaliter ab ipso Deo per physicam praemotionem. — Quoniam per physicam praemotionem removetur status potentialis liberi arbitrii, quae est facultas voluntatis et rationis; et utraque potentia, quae antea erat elongata ab agendo, actuatur, ut de facto operetur; coniungitur suae uniuscuiusque propriae operationi, ut agat. — Et adhuc physica praemotio, quae est effectus causatus a solo Deo in potentia liberi arbitrii, se habet respectu ipsius actus liberi in ratione principii efficientis, sicut ipsa virtus liberi arbitrii, cuius est complementum. — Unde actus liber procedit a Deo **mediante virtute propria** liberi arbitrii et **mediante virtute**, quae confertur per applicationem ipsius liberi arbitrii ad agendum.

Igitur per physicam praemotionem removetur indifferentia et indeterminatio, quae sunt de imperfectione liberi arbitrii; et causatur immediate immediatione virtutis ipse actus liberi arbitrii; et proinde perficitur indifferentia activa et indeterminatio eminentiae, quae sunt de essentiali liberi arbitrii entitate.

Rursus processus actus liberi ita se habet: 1) voluntas per hoc, quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem; unde postquam mota est ab intellectu secundum rationem obiecti, movetur a seipsa quantum ad exercitium actus secundum rationem finis; 2) voluntas incipit movere seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem, movendo intellectum, ut inquirat illa ante iudicium de illis eligendis; et haec inquisitio consilium vocatur; 3) intellectus pronuntiat iudicium, quod est quasi conclusio et determinatio consilii; 4) haec autem determinatio, in qua consistit essentia liberi arbitrii, reduplicative ut actualiter agentis, amplectitur duos actus, scilicet **actum rationis** determinantis consilium de agendis hic et nunc per suam

sententiam, et **actum voluntatis** acceptantis ultimum iudicium practicum rationis. — Et tunc perficitur atque consummatur **actus humanus**. — Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem: unde liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. — 1. 2. qu. 1. a. 1.; qu. 9. a. 3.; qu. 14. a. 1.; et 1. P. qu. 83. a. 3. ad 2.

Sic enim homo agit voluntate: *„voluntatis autem principium est electio et electionis consilium. Omnium motuum interiorum mentium principium est a Deo movente. — Deus movet omnia secundum modum eorum; et ideo motio divina a quibusdam participatur cum necessitate, a natura autem rationali cum libertate propter hoc, quod virtus rationalis se habet ad opposita; et ideo sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen homo potest huic motioni resistere; et sic ex Deo est, ut homo se ad gratiam praeparet; sed quod gratia careat, non habet causam a Deo, sed ab homine secundum illud Oseae cap. 13. v. 9: „Perditio tua ex te, Israel; tantummodo ex me auxilium tuum."* — (Quodlib. 1. a. 7.)

Argumentum quartum. — Ex dictis supra[1] per physicam motionem Deus agit immediate: 1) immediatione suppositi in **potentiam** liberi arbitrii, quae est facultas voluntatis et rationis, 2) immediatione virtutis in **actum** liberi arbitrii, id est in determinationem consilii *per sententiam rationis* et *per acceptationem appetitus.*

Ergo a Deo procedit, mediante potentia liberi arbitrii, quidquid est veri in apprehensione intellectus, quidquid recti in sententia rationis, quidquid boni et honesti in acceptatione appetitus, quidquid denique ordinati et laudabilis in actu humano.

Ut enim ait D. Thomas de Verit. qu. 28. a. 3. ad 9.: *„Potentia completur per actum, per quem determinatur ad alterum oppositorum, de se in potentia existens ad utrumque; sicut materia in potentia existens ad plures formas per dispositiones aptatur ad unam formam magis quam ad aliam."* — Determinatio autem ad unum fit: 1) per rationem deliberando; 2) per voluntatem acceptando iudicium rationis. Sed ratio non deliberat, nisi Deo movente; ratio non recte iudicat, nisi Deo illuminante; nec voluntas movet rationem ad deliberandum, nisi Deo praemovente; nec postea deliberantis rationis iudicium acceptat, nisi Deo reducente ipsam de potentia in actum. — Divina itaque motio est principium efficiens deliberationem et principium

[1] Vol. XVI. p. 56 sqq. 62 sqq. huius Annuarii.

efficiens electionem, ergo principium efficiens determinationem ad unum et conferens libero arbitrio, ut seipsum ad unum determinet.

Unde Div. Thomas lib. 4. Sent. dist. 49. qu. 1. a. 2. solut. 1.: *„In omni ordine mobilium et motorum oportet secundos motores ordinari in finem Primi Motoris per dispositionem impressam in eis a Primo Motore . . . Et quia omnia procedunt a Deo, in quantum bonus est; ideo omnia creata secundum impressionem a Creatore receptam inclinantur ad bonum appetendum secundum suum modum, ut sic in rebus quaedam circulatio inveniatur; dum a bono egredentia in bonum tendunt. — Haec autem circulatio in quibusdam perficitur creaturis, in quibusdam autem remanet imperfecta. Illae autem creaturae, quae non ordinantur, ut pertingant ad illud Primum Bonum, a quo processerunt, sed solummodo ad consequendam similitudinem eius qualemcumque, non perfecte habent hanc circulationem, sed solum illae creaturae, quae ad ipsum Primum Principium aliquo modo pertingere possunt: quod solum est rationabilium creaturarum, quae Deum ipsum assequi possunt per cognitionem et amorem; in qua assecutione beatitudo eorum consistit." — „Ad appetendam beatitudinem perfecto appetitu, qui sufficiat ad merendum, homo ex propriis viribus non est sufficiens: sed habet hoc ex munere divinae gratiae, ut patet 2. ad Corinthios* cap. 5. v. 5.: *Qui efficit nos in hoc ipsum Deus: id est qui facit nos veram gloriam appetere."*

Sicque per gratiam ex se et per se efficacem, quae est physica motio in ordine supernaturali, circulatio a bono in bonum perficitur in creatura rationali, quae est capax vitae aeternae, et quae perducitur *in ipsam quasi a Deo transmissa, sicut sagitta a sagittante mittitur in signum.* — 1. P. qu. 23. a. 1.

26. *Argumentum quintum.* — Ex solutione omnium argumentorum, quam ad litteram ab ipso Divo Thoma accipiemus, ac per quam aperte liquebit, quae sit *concordia* liberi arbitrii cum physica praemotione, cum gratia ex se efficaci, cum voluntate Dei atque praescientia.

V.

27. *Solvuntur difficultates sumptae ex efficacia Divinae Voluntatis.*

1) *„Ad primum* ergo dicendum, quod voluntas divina non solum se extendit, *ut aliquid fiat* per rem, quam movet; sed etiam *ut eo modo fiat*, quo congruit naturae ipsius. — Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit, quam si moveretur libere, prout competit suae naturae." — 1. 2. qu. 10. a. 4. ad 1.

2) „*Ad secundum* dicendum, quod ex hoc ipso, quod nihil voluntati divinae resistit, sequitur, quod non solum fiant ea, quae Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario, quae sic fieri vult." — 1. P. qu. 19. a. 8. ad 2.

3) „*Ad tertium* dicendum, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter. — Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur." — 1. 2. qu. 10. a. 4. ad 3.

4) „*Ad quartum* dicendum, quod Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas; sicut etiam in omnibus Providentia Divina infallibiliter operatur, et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, in quantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum." — de Malo qu. 6. a. unico ad 3.

5) *Ad quintum* „dicendum est, quod Deus omnia movet, sed diversimode, in quantum scilicet unumquodque movetur ab eo secundum modum naturae suae; et sic homo movetur a Deo ad volendum et currendum per modum liberae voluntatis. — Sic ergo velle et currere est hominis *ut libere agentis,* non autem est hominis *ut principaliter moventis,* sed Dei." — Ad Roman. cap. 9. lect. 3. — De Malo qu. 6. a. unico ad 1.

6) *Ad sextum* „dicendum, quod quamvis **non esse** effectus divinae voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate; tamen **potentia deficiendi** effectus simul stat cum divina voluntate. Non enim sunt ista incompossibilia: *Deus vult istum salvari et ille potest damnari.* Sed ista sunt incompossibilia: *Deus vult istum salvari* et *iste damnatur.*" — De Veritat. qu. 23. a. 5. ad 3. et 4.

28. *Solvuntur difficultates sumptae ex infallibilitate Divinae Praescientiae.*

1) „*Ad primum* ergo dicendum, quod licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens propter causam proximam contingentem; sicut germinatio plantae est contingens propter causam proximam contingentem; licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius. — Et similiter scita a Deo sunt contingentia propter causas proximas; licet scientia Dei, quae est causa prima, sit necessaria."

2) „*Ad secundum* dicendum, quod . . . si dicam: *Si Deus scit aliquid, illud erit;* consequens intelligendum est, prout

subest divinae scientiae, scilicet prout est in sua praesentialitate." — Ibid. ad 2. — Unde illud erit **necessario** necessitate consequentiae; sed *libere* necessitate consequentis. Erit enim **actus** et erit **liber**, quia utrumque scit Deus.

3) „*Ad tertium* dicendum, quod . . . ea, quae sunt scita a Deo, oportet esse necessaria secundum modum, quo subsunt divinae scientiae, non autem absolute, secundum quod in propriis causis considerantur." — Ibid. ad 3.

4) „*Ad quartum* dicendum, quod corpus coeleste agit in haec inferiora necessario quasi necessitatem inducens, quantum est de se; et ideo effectus eius necessario evenit, nisi sit aliquid resistens. Sed Deus in voluntatem agit, non per modum necessitatis, quia voluntatem non cogit; sed movet eam, non auferendo ei modum suum, qui in libertate ad utrumlibet consistit. — Et ideo quamvis divinae voluntati nihil resistat, tamen voluntas et quaelibet alia res exequitur divinam voluntatem secundum modum suum; quia et ipsum modum divina voluntas rebus dedit, ut sic eius voluntas impleretur; et ideo quaedam explent divinam voluntatem necessario, quaedam contingenter; quamvis illud, quod Deus vult, semper fiat." — De verit. qu. 6. a. 3. ad 3.

5) *Ad quintum* „dicendum, quod aliquid potest dici *posse* dupliciter: uno modo, considerando potentiam, quae in ipso est; sicut dicimus, quod lapis potest moveri deorsum. Alio modo considerando id, quod est ex parte alterius; sicut si dicerem, quod lapis potest moveri sursum non per potentiam, quae in ipso sit, sed per potentiam proiicientis. — Cum ergo dicitur: *Praedestinatus iste potest in peccato mori,* si consideretur potentia ipsius, verum est; si autem loquamur de praedestinatione secundum ordinem, quem habet ad aliud, scilicet ad Deum praedestinantem, sic ordo ille non compatitur secum **istum eventum,** quamvis compatiatur secum **istam potentiam.**" — De Verit. qu. 6. a. 3. ad 7.

6) *Ad sextum* „dicendum, quod absolute loquendo Deus potest unumquemque praedestinare vel non praedestinare, aut praedestinasse vel non praedestinasse; quia actus praedestinationis, cum mensuretur aeternitate, numquam cedit in praeteritum, sicut numquam est futurum, unde semper consideratur ut egrediens a voluntate per modum libertatis. Tamen ex suppositione hoc efficitur impossibile: non enim potest non praedestinare, supposito quod praedestinaverit vel e converso, quia mutabilis esse non potest; et ita sequitur, quod praedestinatio possit variari." — Ibid.

29. *Solvuntur difficultates sumptae ex ipsa natura physica praemotionis atque simul ex natura liberi arbitrii.*

1) *Ad primum* ergo „dicendum, quod liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. — Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id, quod liberum est; sicut nec ad hoc, quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius. — Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert, quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem." — 1. P. qu. 83. a. 1. ad 3.

„Dicendum, quod operatur in unoquoque agente etiam secundum modum illius agentis; sicut Causa Prima operatur in operatione causae secundae, cum secunda causa non possit in actum procedere nisi per virtutem Causae Primae. — Unde per hoc, quod Deus est causa operans in cordibus hominum, non excluditur, quin ipsae humanae mentes sint causae suorum motuum: unde non tollitur ratio libertatis." — De Veritate qu. 24. a. 1. ad 3.

2) *Ad secundum* „dicendum quod illud, quod movetur ab altero, dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam; sed si moveatur ab alio, quod ipsi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi; sicut grave, cum movetur deorsum a generante, non cogitur. — Sic igitur Deus movendo voluntatem non cogit ipsam, quia dat ei eius propriam inclinationem." — 1. P. qu. 105. a. 4. ad 1.

Et rursus: „Dicendum, quod voluntas aliquid confert, cum a Deo movetur; ipsa enim est, quae operatur, sed mota a Deo; et ideo motus eius, quamvis sit ab extrinseco, sicut a Primo Principio, non tamen est violentus." — De Malo qu. 6. a. unico ad 4.

3) *Ad tertium* „dicendum, quod moveri voluntarie est moveri ex se, id est a principio intrinseco; sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio Principio extrinseco; et sic moveri ex se non repugnat ei, quod movetur ab alio." — 1. P. qu. 105. a. 4. ad 2.

Rursus: „Dicendum, quod non omne principium est principium primum. Licet ergo de ratione voluntarii sit, quod principium eius sit intra, non tamen est contra rationem voluntarii, quod principium intrinsecum causetur vel moveatur ab exteriori principio; quia non est de ratione voluntarii, quod principium intrinsecum sit Principium Primum." — 1. 2. qu. 6. a. 1. ad 1.

4) *Ad quartum* „dicendum, quod si voluntas ita movetur ab alio, quod ex se nullatenus moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum; sed quia per hoc, quod

movetur ab alio, non excluditur, quin moveatur ex se, ut dictum est; ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti." — 1. P. qu. 105. a. 4. ad 3.

Rursus: „Dicendum, quod homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur, quin moveat seipsum per liberum arbitrium, ut ex supra dictis patet (q. 10. a. 4.); et ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum." — 1. 2. qu. 21. a. 4. ad 2.

5) *Ad quintum* „dicendum, quod Deus movet hominem ad agendum, non solum sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut *movens ipsam voluntatem;* quia omnis motus tam voluntatis quam naturae ab eo procedit sicut a Primo Movente. — Et sicut non est contra rationem naturae, quod motus naturae sit a Deo sicut a Primo Movente, in quantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis; ita non est contra rationem actus voluntarii, quod sit a Deo, in quantum voluntas a Deo movetur. — Est tamen communiter de ratione naturalis et voluntarii motus, quod sint a principio intrinseco. 1. 2. qu. 6. a. 1. ad 3.

6) *Ad sextum* „dicendum, quod instrumentum dupliciter dicitur. Uno modo proprie; quando scilicet aliquid ita ab altero movetur, quod non confertur ei a movente **aliquod principium** talis motus, sicut serra movetur a carpentario; et tale instrumentum est expers libertatis. — Alio modo dicitur instrumentum magis communiter, quidquid est movens ab alio motum, sive sit in ipso **principium** sui motus sive non; et sic ab instrumento non oportet quod omnino excludatur ratio libertatis; quia aliquid potest esse ab alio motum, quod tamen seipsum movet; et ita est de mente humana." — De Verit. qu. 24. a. 1. ad. 5. — Lege 3. P. qu. 7. a. 1. ad 3. et 1. 2. qu. 68. a. 3. ad 2.

7) *Ad septimum* „dicendum, quod voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem Causae Primae, sed quia Causa Prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis." — De Pot. qu. 3. a. 7. ad 13.

8) *Ad octavum* „dicendum, quod operatio illius agentis, quod per se agit, oportet ut in Primum Agens sicut in causam reducatur; quamvis enim huius modi entia per se agant, quia per propriam naturam et proprium iudicium actus suos determinant; non tamen a se habent, quod agant, sed a Primo Agente, quod eis et **esse** et **posse** et **agere** confert." — Lib. 2. Sent. dist. 37. qu. 1. a. 2. ad 5.

9) ***Ad nonum*** „dicendum, quod voluntas, quando de novo incipit eligere, transmutatur a sua priori dispositione quantum ad hoc, quod prius erat eligens in potentia et postea fit eligens in actu; et haec quidem transmutatio est ab aliquo movente, in quantum ipsa voluntas movet seipsam ad agendum, et in quantum etiam movetur ab aliquo exteriori agente, scilicet Deo. — Non tamen ex necessitate movetur, ut dictum est in corp. Art." — De malo qu. 6. a. unico ad 17.

10) ***Ad decimum*** „dicendo, quod Deus operatur in omnibus, ita tamen quod in unoquoque secundum eius conditionem: unde in rebus naturalibus operatur sicut ministrans virtutem agendi, et sicut determinans naturam ad talem actionem; in libero autem arbitrio hoc modo agit, *ut virtutem agendi* sibi ministret et, *ipso operante*, liberum arbitrium agat; sed tamen *determinatio* actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur; unde remanet sibi dominium sui actus, *licet non ita sicut Primo Agenti.*" — Lib. 2. Sent. dist. 25. qu. 1. a. 1. ad 3.

Iterum: „Dicendum, quod cum dicitur aliquid movere seipsum, ponitur idem esse movens et motum; cum autem dicitur, quod aliquid movetur ab altero, ponitur aliud esse movens et aliud motum. — Manifestum est autem, quod cum aliquid movet alterum, non ex hoc ipso, quod est movens, ponitur, quod est Primum Movens: unde non excluditur, quin ab altero moveatur, et ab altero habeat similiter hoc ipsum, quod movet. — Similiter cum aliquid movet seipsum, non excluditur, quin ab alio moveatur, *a quo habet hoc ipsum,* quod seipsum movet: et sic non repugnat libertati, quod Deus est causa actus liberi arbitrii." — De Malo qu. 3. a. 2. ad. 4.

Rursum: „Dicendum, quod Deus operatur in voluntate et libero arbitrio secundum eius exigentiam: unde etiam si voluntatem hominis in aliud mutet, nihilominus tamen hoc sua omnipotentia facit, ut *illud,* in quod mutatur, *voluntarie velit.*" — Lib. 2. Sent. dist. 25. qu. 1. a. 2. ad 1.

„Ad actum liberi arbitrii nulla virtus est eo superior nisi Deus, quamvis forte aliqua alia virtus creata simpliciter potentior sit: unde nulla virtus creata liberum arbitrium cogere nec immutare potest. — Deus autem potest quidem immutare, sed non cogere eo modo, quo dicitur non posse facere, ut duo contradictoria sint simul."

„Unde Ipse solus in voluntate operari potest et in ipsam imprimere; et ideo *diversitates* humanae voluntatis in **uniformitatem** Voluntatis Divinae reducuntur sicut in Primum Regulans." — Ibid. ad 3. et ad 5.



LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Neue Erscheinungen zur Naturphilosophie.

1. ***Rich. Falckenberg,*** **Euckens Kampf gegen den Naturalismus.** Erlangen und Leipzig, 1901. (12 S.) Preis ℳ 0,50.
2. ***Ph. J. Mayer,*** **Der teleologische Gottesbeweis und der Darwinismus.** Mainz, 1901. (VIII u. 275 S.) Preis ℳ 4,00.
3. ***Rem. Stölzle,*** **A. von Köllikers Stellung zur Deszendenzlehre.** Münster, 1901. (172 S.) Preis ℳ 2,00.

1. Richard Falckenberg, Professor in Erlangen, hat sich der dankenswerten Aufgabe unterzogen, aus Euckens Schriften[1] die Gründe zusammenzustellen, die gegen den Naturalismus, wie er etwa in Häckels Welträtseln vertreten wird, sprechen.

Diese Gründe sind, kurz skizziert, folgende: a) Die Theorie des Naturalismus widerspricht seinem eigenen Tun. Er verlangt eine Erhebung über das sinnlich Gegebene, eine Scheidung von Erscheinung und Wesen, lauter Leistungen, die einem blofs sinnlichen Wesen nicht zuzutrauen sind. Die Tatsache der Naturwissenschaft zeugt gegen den Naturalismus, sofern sie andere Kräfte wirksam zeigt, als er aus seinen Zusammenhängen aufzubringen vermag. b) Der Naturalismus verkennt die Eigenart des Geistigen. Er übersieht, dafs in den Denkoperationen allenthalben eine über das naturhafte Zusammentreten von Elementen überlegene geistige Synthese zu Tage tritt. Die Moral will der Naturalismus aus den äufseren Beziehungen des Zusammenseins mittels Anpassung, Gewöhnung u. a. entstanden sein lassen, ohne zu bedenken, dafs wir uns sehr wohl bewufst sind, dafs ein grofser Unterschied besteht zwischen einer Handlung, die wir aus blofser Gewöhnung mechanisch vollziehen, und einer Tat, die der Ausdruck unserer innersten ethischen Überzeugung ist. Irrig ist auch die Meinung des Naturalismus, das ethische Problem entstehe erst in der Gesellschaft. Auf historischem Gebiete überschätzt er die Macht des Neben- und Nacheinander, den Einflufs der Umwelt, ohne sich darüber klar zu werden, dafs die Geschichte ein unablässiges Aufbieten freien Wirkens verlangt und „leitende Geister" nicht entbehren kann. c) Der Naturalismus hat eine jenseitige Welt unveränderlicher Gröfsen verworfen und alle Wirklichkeit in den Prozefs verlegt, und doch ist dieser ohne beharrende Gröfsen unverständlich, ja undenkbar. Er bedarf fester Gröfsen: als zusammenhaltende Macht, als beharrendes Gesetz, als treibende Kraft der Bewegung. d) Der Naturalismus

[1] Rudolf Eucken ist Univ.-Professor zu Jena (geb. 1846); seine gröfseren Publikationen sind: Methode der aristot. Forschung, 1872; Grundbegriffe der Gegenwart,[2] 1893; Geschichte der philos. Terminologie, 1879; Beiträge zur Gesch. der neueren Philosophie, 1886; Die Einheit des Geisteslebens, 1888; Die Lebensanschauungen der grofsen Denker,[3] 1899; Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, 1896; Der Wahrheitsgehalt der Religion, 1901.

rühmt sich, Innen- und Aufsenwelt zu einer grofsen Einheit zusammenzuschliefsen und dem Menschen die Erkenntnis seiner Kleinheit innerhalb des unermefslichen Alls zu vermitteln. So seien Bescheidung und Erhebung in der Hingabe an das All die beiden starken Saiten auf der Lyra des Naturalismus. Doch ist daran zu erinnern, dafs das Gefühl des Erhabenen, welches uns bei Betrachtung des Universums ergreift, nicht aus dem sinnlichen Eindruck einer draufsen liegenden Masse erquillt. Dies Gefühl entspringt vielmehr unserem Innern, in dem das Endliche und Unendliche zusammentrifft. Käme unserem Inneren nicht Selbständigkeit dem Makrokosmos gegenüber zu, umschlösse uns das unermefsliche All wie einen Stift des grofsen Räderwerkes, so würde dieses All mit der stummen Notwendigkeit physischer Macht unser Dasein einnehmen und jede Regung, ja das Bewufstsein selber auslöschen.

Es war unsere Absicht, durch das Herausheben dieser markanten Gedanken, die katholischen Gelehrtenkreise auf Falckenbergs zwar kurze aber doch höchst inhaltreiche Publikation aufmerksam zu machen. Sie bildet einen Teil der Festschrift, welche die Universität Erlangen dem Prinzregenten Luitpold von Bayern zum 80. Geburtstage darbrachte, ist aber auch im Sonderabdruck erhältlich.

2. Ph. J. Mayer zeigt in seinem Werke „Der teleologische Gottesbeweis und der Darwinismus“, dafs auch bei etwaiger Annahme der Darwinschen Entwicklungslehre die rein mechanische Weltanschauung für die einwandfreie Lösung der Welträtsel unzulänglich ist.

Die inhaltsreiche Schrift gliedert sich in zwei Teile. Der erste Teil, dem der Auktor die Überschrift gab: „Der teleologische Gottesbeweis“, führt den Nachweis, dafs die Entwicklung der anorganischen und organischen Natur zielstrebig ist, und baut auf dieser Grundlage den teleologischen Gottesbeweis auf.

Im einzelnen behandeln die 13 Paragraphen (§ 2—14) folgende Themen: Geschichte des teleologischen Gottesbeweises, Voraussetzungen und Formulierung des teleologischen Gottesbeweises, Begriff und Bedeutung des Zweckes, Die notwendig wirkenden Naturkräfte als Erklärungsgrund der Zielstrebigkeit, Die Zweckursache als Erklärungsgrund derselben, Die Zielstrebigkeit in der Entwicklung der Himmelskörper, in der Ausgestaltung des Erdkörpers, in der stufenweisen Aufeinanderfolge der Organismen, im Pflanzenleben, im Tierleben, im Menschenleben, Die nächste und die höchste Ursache der Zielstrebigkeit.

Der zweite Teil des Mayerschen Werkes ist betitelt: „Der Darwinismus und die Teleologie“. Er untersucht vor allem das Verhältnis der Deszendenztheorie zum Glauben, weist hierauf die Grundgedanken der Darwinschen Hypothese zurück, indem er ihre Argumente und Erklärungsgründe als unzureichend dartut, und kehrt sich schliefslich gegen die Erweiterung der Selektionstheorie zu einer Weltanschauung. Er zeigt, dafs die Frage nach dem Ursprung des Menschen, dafs die Frage nach dem Ursprung des Lebens und das Problem der Weltentstehung überhaupt in der mechanischen Weltauffassung keine befriedigende Lösung findet. Eine Lösung dieser Probleme, Rätsel und Fragen vermag einzig und allein die theistische Weltanschauung zu bieten.

Der Verfasser hat unseres Ermessens den im Vorwort ausgesprochenen Zweck voll erreicht, er hat mit seiner Schrift „den positiv-gläubigen Christen Waffen in die Hand gegeben, mit denen sie ihre Überzeugung gegen die Angriffe des Darwinismus erfolgreich verteidigen können“.

3. Stölzles[1] Schrift über Köllikers Stellung zur Deszendenzlehre ist aus einem Vortrag hervorgewachsen, den der genannte Auktor auf dem Münchener Gelehrtenkongresse von 1900 gehalten hat. Die Akten des Kongresses[2] skizzieren den Inhalt dieses Vortrags folgendermaſsen. Kölliker,[3] einer der ersten Anatomen der Gegenwart, hat vom Jahre 1864 bis zum Jahre 1899 in verschiedenen Publikationen[4] zur Hypothese Darwins Stellung genommen. Er erkennt die Bedeutung Darwins und seiner Hypothese wohl an, lehnt sie aber trotzdem ab in prinzipieller und spezieller Kritik. 1. Prinzipielle Kritik: Kölliker bekämpft erstens Darwins angebliche teleologische Auffassung, zweitens wendet er sich gegen die Darwinsche Ansicht, als ob die Stufenreihe der Organismen nur auf „genetischem Wege“ erklärt werden könne. Er betont gegen Darwin, daſs die gesetzmäſsig vom Einfacheren zum Vollkommeneren fortschreitende Formenreihe aller Organismen, ohne Annahme eines genetischen Zusammenhanges, durch das Dasein allgemeiner Naturgesetze hinlänglich erklärt werde. Auch in der anorganischen Natur herrsche Harmonie und Gesetzmäſsigkeit, ohne daſs genetischer Zusammenhang vorhanden sei. Darwins Hypothese sei also mindestens überflüssig. Ein alles beherrschender Entwicklungsplan oder die sonst überall herrschenden allgemeinen Naturgesetze erklären die Entstehung der Organismenreihe besser. — 2. Spezielle Kritik: Kölliker zeigt erstens, daſs das von der Deszendenzlehre verwendete Nützlichkeitsprinzip verfehlt sei; zweitens, daſs die natürliche Züchtung nicht existiere, da die Varietäten durch Kreuzung verwischt werden, und die Entstehung neuer Organe unmöglich sei; drittens, daſs die Folgerungen aus der Hypothese Darwins nicht mit der Erfahrung stimmen, denn es fehlen die Übergangsformen, die Varietäten paaren sich fruchtbar; das sogenannte biogenetische Gesetz endlich sei hinfällig.

Diese im Münchener Vortrag auseinandergesetzten Gedanken bietet uns nun Stölzle in erweiterter Form (172 Seiten) in seiner Schrift „Köllikers Stellung zur Deszendenzlehre“. Er gliedert sein Thema hier in zwei Teile, deren erster Köllikers ablehnende Stellung zur „theistischen Schöpfungsgeschichte“ behandelt, während der zweite „Köllikers natürliche Schöpfungsgeschichte“ darlegt. Dieser zweite Teil umfaſst zwei Abschnitte. Der erste beschäftigt sich mit den „allgemeinen Grundsätzen über die Entwicklung der Organismen“, während der zweite „die Entwicklungsvorgänge im einzelnen“ ins Auge faſst. Hier wird Köllikers Stellung zu Darwin, seine eigene Theorie über die Entwicklung der Organismen aus inneren Ursachen und seine Ansicht über das dunkle Problem der Vererbung besprochen.

Ein Schluſswort zieht die Endbilanz von Soll und Haben, Irrtum und Wahrheit bei Kölliker. Irrig ist seine rein mechanische Naturauffassung,

---

[1] Remigius Stölzle (geb. 1856), Universitätsprofessor zu Würzburg, hat auſser der vorliegenden Schrift folgende wissenschaftliche Arbeiten publiziert: Lehre vom Unendlichen bei Aristoteles, 1882; Cicero, De oratore I. erklärt, 1887; Abälards 1121 verurteilter tractatus de unitate et trinitate divina aufgefunden und herausgeg., 1891; K. E. v. Baer und seine Weltanschauung, 1897.

[2] Akten des Kongresses kathol. Gelehrten zu München, ebda 1901, S. 191 f.

[3] Rud. Albert von Kölliker (geb. zu Zürich 1817), Universitätsprofessor zu Würzburg, Herausgeber der Zeitschrift für wissenschaftliche Zoologie.

[4] Ein Verzeichnis derselben bei Stölzle S. 4.

die Leugnung zwecktätiger Prinzipien und die Leugnung eines Schöpfers. **Wahr** und darum von bleibendem Wert ist Köllikers Kritik des Darwinismus.[1] Ein gesunder Gedanke steckt auch darin, dafs die phylogenetische Entwicklung, **wenn** eine solche überhaupt je stattgefunden hat, nur durch **innere** Ursachen bewirkt sein könne. Anerkennenswert und durchaus richtig ist es, wenn Kölliker allen Theorien über Descendenz, auch seiner eigenen, nur Wahrscheinlichkeitswert zuschreibt, dafs er sie nur als **Möglichkeiten** behandelt.

(0 und ∞), (+, 0 und —).

Zwei moderne philosophische Abhandlungen.

4. ***F. Volkmann***, **Null und Unendlich.** Berlin, (Rühe, Friedrichstr. 52—53) 1901. 32 Seiten.
5. ***G. Cohen***, **Die Philosophie der Hölle.** Hannover (Schaper) 1900. 70 Seiten. *M* 1,00.

4. **Volkmanns** Broschüre ist keine Abhandlung mathematischer Natur, wie man nach dem Titel vermuten könnte, sondern ein skizzenhaftes Bild der Welt- und Lebensanschauung, die sich der Verfasser gebildet, eingefügt in den weiten Rahmen von Null bis Unendlich. Sein Bestreben ist es, nachzuweisen, dafs man es mit den Begriffen Null und Unendlich nicht nur auf dem Gebiete der Mathematik zu tun hat, dafs vielmehr „diese Begriffe unsere Leitsterne auf dem ganzen Gebiete menschlicher Erkenntnis, ja sogar menschlicher Verpflichtung sind" (S. 5).

Neben manchem Klaren und Wahren bietet das Schriftchen viel Wirres und Krauses. Die letzten zwei Seiten (S. 31 f.) fassen die Resultate zusammen. Wir setzen sie hierher, weil sie besser als lange Ausführungen Art und Inhalt der Schrift charakterisieren.

„Mathematik und Philosophie waren die beiden Wissenschaften, mit denen wir uns hauptsächlich beschäftigten; Mathematik als Trägerin unserer technischen und Philosophie als Trägerin unserer Gemütswelt. Es wurde festgestellt, dafs Mathematik die Vernunfttätigkeit voll beschäftigt, dabei aber niemals den Anschlufs an sinnliche Gestaltung versäumt. Dieser beständige Austausch mit beiden Wirklichkeiten, nämlich der der Sinnlichkeit und der der Vernunftanlage, gibt ihr im Wege des Vergleichens beständig Gelegenheit, die Irrtümer aufzufinden und aus der Wissenschaft auszuscheiden, so dafs sie die Trägerin absoluter Wahrheit werden konnte.

Philosophie verschmähte den Anschlufs an die Sinnlichkeit und wollte nur mit Vernunft zu tun haben. Hierdurch fiel sie überall in Irrtum und fand auch keine Gelegenheit, die bestehenden Irrtümer zu erkennen und auszuscheiden.

[1] Köllikers Lehre unterscheidet sich von der Darwinschen wesentlich dadurch, dafs sie die Entwicklung nicht auf den Kampf ums Dasein und die durch denselben gezüchteten allmählichen minimalen Variationen, sondern auf eine durch die innere Konstitution der betreffenden Organismen primär bedingte und meist in sprungweisen Entwicklungsphasen sich bethätigende Transformation zurückführt. Vgl. E. Wasmann über Stölzles Buch in den St. M. L. 62, S. 220 f.



Vernunft dehnt ihre Forderungen von Null bis Unendlich aus, wogegen Sinnlichkeit in viel engeren und dabei unbestimmteren Grenzen verweilt. Vernunft kann selbständig keine Gestalt hervorbringen und strebt daher, da sie zu jedem Vorhaben der Gestaltung bedarf, sich mit den Gestaltungen der Sinnlichkeit in Verbindung zu setzen. Da diese für sie nicht ausreichen, weist sie Sinnlichkeit darauf hin, alles herbeizuschaffen, um ihre Grenzen zu erweitern. Hierdurch wird Vernunft zur Triebfeder für den Aufbau der Kultur. Da Mathematik viel erfolgreicher als Philosophie wirkt, so kann es nicht ausbleiben, dafs Technik und alles damit Zusammenhängende in höchster Blüte steht, wogegen das Gemütsleben in seiner Entwicklung zurückbleibt.

Unser Körper ist gebrechlich, was ihn zur Aufnahme sinnlicher Eindrücke geeignet erscheinen läfst. Ist unser Leben abgelaufen, so besteht nur noch das unsterbliche Vernunftvermögen, das jede Triebfeder enthält, Sinnlichkeit in Tätigkeit zu setzen. Dieses Vernunftvermögen hat während der Dauer des Lebens Verschmelzungen mit der Gestaltung der Sinnlichkeit erfahren und ist dadurch in Bezug auf Erkenntnis und Pflicht erheblich gereift. Trotzdem kann Vernunft in ihren ins Unendliche gehenden Forderungen diese Entwicklung nur als eine Anfangsentwicklung gelten lassen, da überall erhebliche Lücken zwischen Leistung und Forderung bestehen. Diese nicht zum Ausgleich gekommene Spannung läfst darauf schliefsen, dafs unser vorgebildetes Vernunftvermögen mit einer neuen Sinnlichkeit begabt und dadurch zu weiterer Entwicklung befähigt werden wird. Mutterliebe war die erste und innigste Empfindung, die uns das Leben darbot, Mutterliebe schmeichelte den Sinnen und befriedigte dabei die Vernunft, Mutterliebe lehrte uns im Spiel die erste Verbindung der Sinnlichkeit mit Vernunft suchen, und so wollen wir hoffen, dafs eine hinter dieser Mutterliebe nicht zurückbleibende Liebe uns in das weitere Leben einführen wird, und dafs in derselben zarten Weise die erste Verbindung der neuen Sinnlichkeit mit der Vernunft in den nun selbstbewufsteren Grenzen von Null bis Unendlich zu stande kommt."

5. Der Titel des Cohenschen Buches ist furchtbar, das schwarze Titelblatt mit roter Flammenschrift noch furchtbarer, der Inhalt am furchtbarsten. Dagegen schreckte mich der Name des Auktors bei meiner Vorliebe für die Orientalistik nicht im mindesten.

Cohen ist ein Gegner der Materialisten und bewegt sich nach eigenem Geständnis in den Bahnen des Schopenhauer-Hartmannschen Pessimismus, ohne dafs man ihn als rassenreinen Pessimisten bezeichnen könnte. In seinen Ausführungen findet sich manches sehr Richtige, den höchsten Wahrheitsgehalt scheint mir die auf S. 6 stehende These zu enthalten: Wir können aus unserer Haut nicht heraus.

Der Auktor nimmt an, dafs das Leben einen „Zweck" hat (S. 9), und dieser ist höchstwahrscheinlich „das gröfste Glück des einzelnen" (ebenda). Er stellt sich dann die Frage: Ist das irdische Dasein im stande, diesen Zweck zu erfüllen? Können wir durch den Aufenthalt hier glücklich werden? (S. 10.) Nunmehr werden die einzelnen Faktoren durchgenommen, die uns zu beglücken scheinen (S. 12 ff.); unter diesen wird dem Tabakrauchen (S. 13—16) besonders eingehende Aufmerksamkeit gewidmet. Der Auktor findet, dafs die rein körperlichen Genüsse nicht geeignet sind, den Menschen zu beglücken (S. 21), auch Erinnerungen und Hoffnungen machen uns nicht glücklich (S. 27). Der Besitz materieller Güter bringt das Gemüt „in das Minus" (S. 28), auch die ideellen Güter erzeugen keine wahre Befriedigung, „kein Plus" (S. 35). So zeigt sich klar, dafs

im Erdenleben die Summe des Leides bei weitem größer ist als die Summe der Lust. Wir stehen meist im „—"; unsere Tendenz ist, uns zur „0" zu erheben; ein „+" des Wohlbefindens erreichen wir nur scheinbar; kaum gedacht, sinken wir wieder unter „0" (S. 36). So schwanken wir ewig zwischen „+, 0 und —".

Ein thatsächliches Plus, ein Heben des Gemütes über die neutrale Basis vermag höchstens der Kunstgenuſs und die Naturbetrachtung (S. 42 f.) zu bieten. Aber dieses Plus ist durch Erdennot bald wieder wett gemacht. Ein wahres Plus, eine Erhebung in höhere Regionen, könnte uns auch eine weltumfassende Liebe, die alle Geschöpfe und jedes Atom („denn alles, auch das kleinste Atom lebt") umschlieſst, verschaffen. Aber wer vermag sich zu so hoher Liebe aufzuschwingen? (S. 49.)

Nach alledem bleibt es dabei, daſs die Erde mit ihren sogenannten Freuden nicht geeignet ist, die menschliche Seele zu beglücken, daſs vielmehr im Gegenteil gerade das, was zu erfreuen scheint, durch die wirkenden Faktoren im Resultat uns schlieſslich in das Minus bringt (S. 52). Dazu kommt noch, daſs uns unzählige Feinde umgeben, die uns das Dasein vergällen: die Menschen sind dazu hier, um sich gegenseitig zu zerfleischen (S. 60).

Wie stimmt das mit dem Weltzweck, was hat unser Erdenaufenthalt mit unserer Beglückung zu tun? (S. 54.) Er ist kein Glück, sondern ein Weg zum Glück, ein Zuchtmittel zu unserm Besten, eine Strafe. Die Erde ist das, was die Bibel Hölle nennt. Erde und Hölle sind identisch (S. 55 f.). Mathematisch läſst sich das zwar nicht beweisen, aber wahrscheinlich ist's (S. 63). Warum sind wir aber hierher verdammt und verbannt? Cohen antwortet: Vielleicht haben wir, übermütig, den Wert des Jenseits nicht zu schätzen gewuſst, und um ihn schätzen zu lernen, sind wir auf einige Zeit in dieses Jammertal verdammt (S. 55). Engelsturz und Erbsünde in höchst eigenartiger Verschränkung bilden nach Cohen die Erklärung unseres Höllenelendes auf Erden (S. 56).

Aber diese Erden-Hölle ist kein Ort zu ewigem Aufenthalte. Sie ist ein Korrektionshaus. Wer sich in ihr nicht bessert, wird nach seinem Tode über kurz oder lang von neuem in die Hölle geschickt, d. h. als Mensch noch einmal geboren, um noch einmal das ganze Erdenelend durchzumachen, bis er geläutert genug ist, um dauernd freie Seligkeit genieſsen zu dürfen (S. 64).

Um uns der Gefahr dieser „Wiedergeburt" nicht auszusetzen, müssen wir, getragen vom Glauben an das Jenseits, die irdischen Genüsse verachten[1] und alles Leid überwinden; so läutern wir uns (S. 65). Die ganze Menschheit aber wäre erlöst, das Erden-Höllentor für ewig geschlossen, wenn sich die Menschen entschlieſsen würden, das Geschlechtsbedürfnis zu überwinden, dann würden die Erdenbewohner aussterben und mit ihnen das Erdenleid, das Höllenleid (S. 67). —

Das ist die Philosophie der Hölle, sie bedarf keiner Kritik, wenn man über sie berichtet, hat man sie zugleich gerichtet. Nur eine Frage drängt sich mir auf: Warum hat Herr Dr. Cohen die Summe von Unlust noch durch sein Buch vermehrt, das Schmerzensfeuer noch geschürt, das uns umloht? Oder sollten durch die in seinen Gedankengängen ruhende, unfreiwillige Komik die Leser über die neutrale Basis „Null" in das „Plus" unschuldigen Amüsements emporgeschnellt werden? Wenn Herr Cohen so dachte, so hat er seine Absicht erreicht, gewiſs vollständig erreicht.

[1] Vor allem offenbar das Tabakrauchen aufgeben!



6. ***Dr. Matth. Högl,*** **Vernunft und Religion.** Für Gebildete erörtert. Regensburg, vorm. Manz 1901. 138 S. ℳ 2,00.

Vorliegende Schrift ist eine Apologie in nuce. Die Themen, die sie in fünfzehn Kapiteln behandelt, sind folgende: Vom Ursprung der menschlichen Erkenntnis; über die Offenbarung; Lehre von Gott; Pantheismus; über die Dreieinigkeit Gottes; Gott als Schöpfer; der Sündenfall; die Folgen des Sündenfalles; das Heidentum; das auserwählte Volk; der Erlöser; das Opfer des N. B.; die Kirche; die Sakramente; die letzten Dinge des Menschen.

Die mit vielem Fleiſs gearbeitete Schrift laboriert an dem einen Fehler, daſs sich der Auktor darüber nicht ganz klar geworden ist, wer die „Gebildeten"[1] sind, für die er seine Abhandlungen schreibt. Einerseits wird mit schulmäſsigen Kunstausdrücken gearbeitet, wie sie nur Theologen geläufig sind, andererseits wird dem Lesepublikum kein besonders hohes Bildungsniveau zugemutet, da auch Aristoteles- und Plutarchzitate lateinisch geboten werden. Zuweilen streift die Darstellung an trockenen Schulbuchstil.

Der Verfasser wird also, das ist unser Rat für eine eventuelle Neuauflage, einen bestimmten Kreis von „Gebildeten" scharf ins Auge fassen und im Vorwort bezeichnen müssen, und dann wird entsprechend der Bildungsstufe der Leser manches zu ändern, wegzulassen, hinzuzufügen, klarzustellen sein.

Wien. Dr. Ernst Seydl.

7. ***Ernestus Dubois,*** Congr. Ss. Red.: **De Exemplarismo divino** . . . Romae, ex typographia della Pace, Phil. Cugiani 1900. Tom. IV.

Die ganze Ordnung der freien Vollendung des Menschen, wie selbe durch den göttlichen Exemplarismus begründet ist, besteht in drei Dingen, welche zueinander im Verhältnis vom Prinzip, Medium und Finis stehen, nämlich im rechten Erkennen oder in der Wissenschaft, im rechten Schaffen (factio) oder in der Kunst und im rechten Tun (actio) oder in der Tugend. Prinzip ist hierbei die Wissenschaft, welche den Intellekt, den spekulativen ebensowohl wie den praktischen, vollendet und gleicherweise für Kunst und Tugend Voraussetzung ist. Die Kunst, welche den praktischen Verstand in Hinsicht auf das äuſserlich ins Werk zu setzende vollendet, hat den Charakter eines Mittels, indem sie einerseits ihre Prinzipien aus der Wissenschaft entnimmt und andererseits der Tugend dienen soll. Diese aber bildet den Terminus der freien Vollendung; denn sie macht den Menschen schon einfachhin gut und läſst keinen schlechten Gebrauch zu.

Als Ausführung dieses Grundgedankens hat P. Dubois im dritten, bereits besprochenen Bande eine Encyklopädie der Wissenschaften nach den Prinzipien des Exemplarismus geliefert und bietet in dem neu vorliegenden, der das ganze Werk zum Abschluſs bringt, nach derselben Methode eine Encyklopädie der Künste und der Tugenden. Da er jedoch in moralischer Beziehung die Vollendung der Individuen von der der Gesellschaften, in denen sie leben, getrennt behandelt und dieselben Tugenden, je nach ihrer Hinordnung zu der einen oder zu der anderen,

[1] Dieser Begriff ist auſserordentlich dehnbar!

als private oder soziale bezeichnet, so gibt er den Inhalt des Schlufsbandes trichotomisch an als die Anwendung der Lehre vom göttlichen Exemplarismus auf die Vollendung:

I. der Künste und der Literatur,
II. der privaten Tugenden und
III. der sozialen Tugenden.

Die in diesem Bande zum Vorschein tretenden philosophisch-theologischen Ansichten geben vom thomistischen Standpunkte aus zu keiner Kritik Anlafs, mit Ausnahme der alfonsianischen Gnadenlehre, welche sogar als die einzige hingestellt wird, die an der übernatürlichen Tätigkeit des Menschen die Bedingungen des Schönen nachzuweisen vermöge. Wir meinen diese übernatürliche Schönheit wäre besser ohne ein Eingehen auf die Kontroverse, nach der allgemeinen Kirchenlehre dargestellt worden; denn soviel Mühe sich auch der Verfasser im dritten Bande gegeben, um uns jene Theorie annehmbarer zu machen, sie erscheint uns nach wie vor als das Gegenteil von schön, als eine Halbheit und der Durchbruch eines das ganze thomistische System beherrschenden Prinzips.

Doch bei Besprechung einer Encyklopädie geht es nicht an, eine so alte und so weittragende Frage zu erörtern, und da das Werk sonst des Guten viel enthält, so möge ein kurzer Überblick über die einzelnen Teile den Leser mit dem darin bearbeiteten Stoffe, dem Gange der Darstellung und der Art der Behandlung etwas genauer bekannt machen. Wir wollen dabei besonders die Ausführungen über die Kunst im allgemeinen und die Literatur berücksichtigen.

Von den sieben Büchern, welche den ersten Teil ausmachen, behandelt das erste die Kunst im allgemeinen.

Der Verfasser definiert mit den Alten die Kunst als recta ratio factibilium, genauer, als den Habitus der praktischen Vernunft, welcher diese leitet, wenn es gilt, einer äufseren Materie eine im Geiste erfafste Form zu geben.

Mit Rücksicht auf die schönen Künste hebt er die Einseitigkeit der realistischen Auffassung der Peripatetiker, der idealistischen der Platoniker und der moralischen der Stoiker hervor; nur durch die Verbindung dieser verschiedenen Gesichtspunkte gewinne man den vollen Begriff der schönen Kunst; denn diese sei zwar tatsächlich Nachahmung der Natur, jedoch nur so, dafs die Natur nachgeahmt werde, um eine schöne Idee durch das materielle Werk darzustellen, und weiterhin, um durch die Schönheit des Werkes sowohl im Künstler selbst, wie auch in den anderen die Tugend zu fördern: sie gehe aus vom Wahren und führe durch das Schöne zum Guten.

Des weiteren werden die causae oder Prinzipien der Kunst ganz allgemein besprochen:

die causa efficiens, der Künstler, welcher Gott in seinem Wirken nach aufsen nachahmt;

die causa materialis, das subjectum perfectibile, die äufsere Materie, welche die akzidentelle Kunstform in sich aufnimmt;

die causa exemplaris (oder formalis externa), entweder die Idee des Künstlers (exemplar internum) oder das äufsere Vorbild (exemplar externum), nach dem er arbeitet;

die causa formalis, das im Werke verwirklichte Abbild der Exemplarursache und endlich die causa finalis, der Zweck, sowohl der nächste: die Vollendung des Werkes, als auch die entfernteren: alles, was der Künstler mit seinem Werke erreichen will.

Darauf wird die aus dem Altertum herrührende und im ganzen Mittelalter beibehaltene Einteilung der Künste in freie und knechtische mit ihren weiteren Gliederungen eingehend kritisiert, und unter Berücksichtigung der alten wie der modernen Anschauungen eine neue aufgestellt.

Der Verfasser hat zunächst die Künste nach dem Zwecke eingeteilt in:

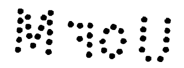
die schönen (die Literatur, die plastischen Künste und die Musik),
die materiell nützlichen (Industrie, Handel, Kriegskunst) und
die unterhaltenden (geistig anregende, den Körper übende, vom Zufall abhängige Spiele).

Nachher hat er jedoch diese Gruppierung teilweise umgeändert, — ein Zeichen, wie leicht er seinen Gesichtspunkt verschiebt, wenn nur die Möglichkeit einer Dreiteilung dabei bestehen bleibt, und er gibt uns in der graphischen Beilage folgendes Schema:

I. Pulchrae Litterae.
  A. Grammatica:
    a) Lexigraphia, — Syntaxis, — Orthographia et Elocutio;
    b) Linguistica (cognitio variarum linguarum);
    c) Etymologia et Philologia (cognitio operum Litteraturae).
  B. Poëtica:
    a) Prosodia, b) Metrica, c) Compositio carminum.
  C. Rhetorica:
    a) Inventio, b) Dispositio, c) Elocutio.
II. Pulchrae artes.
  A. Artes delectantes pulchro oculis expresso:
    a) Architectura, b) Sculptura, c) Pictura.
  B. Ars musica delectans pulchro auribus expresso:
    a) Melodia, b) Harmonia, c) Rhythmus.
  C. Artes exercitio delectantes:
    a) Ludi intellectuales, b) Ludi corporales, c) Ludi aleatorii.
III. Artes materialiter utiles.
  A. Artes industriales:
    a) substantias naturales procurantes;
    b) ex substantiis naturalibus materiam fabricatione praeparantes;
    c) materiam fabricatam operibus fabrilibus elaborantes.
  B. Artes mercatoriae:
    a) Mercium commutatio et translatio inter varias regiones;
    b) Mercium cum pecunia commutatio;
    c) Negotiationes ipsius pecuniae.
  C. Artes militares ordinatae:
    a) ad praelia committenda in aperto campo,
    b) ad oppida vel obsidenda vel defendenda,
    c) ad praelia in mari committtenda.

Bei dieser allgemeinen Zusammenstellung der Künste unter dem Zeichen der heiligen Drei erscheint uns die letzte Gruppe in zugleich genialer und natürlicher Weise angelegt; nicht so jedoch die beiden ersten.

Für die Unterbringung der hauptsächlichsten Zweige der Sprachwissenschaft unter die Grammatik und dieser selbst mit ihrem ganzen Anhang unter die Kunst der schönen Litteratur kann sich der Verfasser auf die im französischen Sprachgebiet herrschende Gewohnheit und auf praktische Rücksichten berufen, aber innerlich begründet ist dieselbe



nicht. Linguistik und Etymologie verhalten sich zur Grammatik ungefähr wie die Geologie zum Maurerhandwerk, und was den Einfluſs der Kenntnis fremder Sprachen auf die Schreibweise anlangt, so ergab vor wenigen Jahren das von einem Pariserblatt veranlaſste Referendum, daſs die hervorragendsten Schriftsteller geteilter Ansicht sind; die einen hielten ihn für günstig, die anderen für geradezu schädlich. Dagegen unterliegt es keinem Zweifel, daſs die Kunst der Dialektik, welche in diesem Werke bei den philosophischen Wissenschaften ihre Stelle gefunden hat, mit der Sprachkunst im innigsten Zusammenhange steht; denn um ordentlich zu schreiben oder zu sprechen, muſs man vor allem ordentlich denken, und nicht mit Unrecht hat man den Stil als die Ordnung und Bewegung der Gedanken bezeichnet.

Ferner fällt hier die Grammatik unter die Pulchrae litterae, nicht etwa wie unter einen bloſsen Sammelnamen, was nichts Ungewöhnliches wäre, sondern wie unter einen Artbegriff; denn sie wird weiter definiert als die Kunst, recht und schön einzelne Worte und Sätze zu schreiben oder auszusprechen. Mit welchem Rechte wird auf einmal dem in allen Sprachlehren gegebenen Begriffe das Merkmal „schön" eingefügt? Wir meinen, die Grammatik habe lediglich den richtigen Sprachgebrauch zu lehren; die ultima ratio ihrer Regeln ist und bleibt das Horazische:

Sic voluit usus,
Quem penes arbitrium est et ius et norma dicendi,

und wenn schon dieser usus mitunter der Logik entrāt, so zeigt die fortschreitende Verflachung der grammatikalischen Formen, daſs er in einem noch weit gröſseren Umfange die Ästhetik aus Gemächlichkeit auſser acht läſst. Man lasse also der Grammatik ihre angeborene Rolle: sie bestimmt das Handwerkmäſsige in der Litteratur, und noch niemand hat sich beikommen lassen zu verlangen, daſs etwas „grammatikalisch schön" sei. Bei dieser Kunst ist auch eine Dreiteilung des Gegenstandes angegeben, welcher die ursprünglich ins Auge gefaſste, natürlichere in Buchstaben-, Wort- und Satzlehre geopfert worden ist. Doch wir können auf solche Einzelheiten nicht eingehen und bemerken nur noch zum allgemeinen Schema, daſs das Hinabsteigen zum Begriffe ars delectans bei der zweiten Gruppe auch schon äuſserlich zeigt, daſs die Spiele wegen des ihnen anhaftenden, nach Aristoteles mit dem vollen Begriff des Schönen unvereinbaren Charakters des Kleinlichen nicht ohne Künstelei mit den schönen Künsten verbunden werden konnten. Aus allen diesen Gründen können wir der vorgelegten Klassifizierung nicht die Bedeutung zuerkennen, welche der Verfasser derselben beilegt.

Neben der besprochenen Einteilung der Künste nach ihrem Zwecke läuft eine andere nach dem Prinzip, von dem sie abzuleiten sind, und, jenachdem dieses im Menschen oder in rein geistigen Kreaturen oder in Gott zu suchen ist, werden die Künste als naturales, praeternaturales oder supernaturales bezeichnet. Die Schwarzkunst ist die einzige ars praeternaturalis und kommt nicht weiter in Betracht. Dagegen gewinnt die Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Kunst bei den schönen Künsten eine groſse Bedeutung, und wir werden auch dort Gelegenheit finden, die Auffassung des P. Dubois klarzulegen, die an Tiefe nichts zu wünschen übrig läſst.

Das erste Buch schlieſst mit der Untersuchung des Verhältnisses der Kunst zu anderen natürlichen und übernatürlichen Habitus, wie Klugheit, Keuschheit, Glaube und Liebe.

Die weiteren Ausführungen beschränken sich auf die schöne Literatur



und die eigentlichen schönen Künste und gelten zunächst der Darlegung ihrer gemeinsamen Form.

In der Erklärung des Schönen und des Erhabenen, welche nach der Schule jene Form ausmachen,[1] folgt der Verfasser dem hl. Thomas, der über den Gegenstand nicht vieles, aber Grundlegendes geschrieben habe.

Seine Definition vom Schönen ist nur die Umschreibung oder wissenschaftliche Fassung des bekannten Wortes des Aquinaten „Schön nennt man, was, angeschaut, gefällt“: Pulchrum est ens perfectum, cuius cognitio placet.

In jedem physischen Sein resultiert das Schöne daraus, dafs objektiv jenes Sein die Proprietäten der Einheit, Wahrheit und Güte seiner Natur gemäfs besitzt, und subjektiv die Erkenntnis dieser Vollendung hinzukommt.

Aufser dieser substanziellen Vollendung ist bei den intelligenten Wesen eine weitere, akzidentelle möglich, im Intellekt durch die Wissenschaft, im Willen durch die Tugend, und diese begründet die intellektuelle sowie die moralische Schönheit, welche, wie sie selbst, entweder eine natürliche oder eine übernatürliche ist.

Der formale Unterschied zwischen dem Schönen und dem Guten besteht in der Beziehung des ersteren zum Erkenntnis-, des anderen aber zum Strebevermögen; denn „gut ist, was alle anstreben“, bei dessen Besitz also der Wille erst zur Ruhe kommt; schön dagegen ist, was, als blofs angeschaut oder erkannt, gefällt.

Die Bedingungen des Schönen findet der Verfasser gleichfalls mit Thomas in der Integrität, Klarheit und Harmonie, und er erläutert diese Begriffe durch eine allgemeine Anwendung auf Gott und die Geschöpfe.

Darauf geht er zur Einteilung des Schönen über und bespricht nun eingehender zunächst das Göttlich-Schöne (in der dreifachen Ordnung der göttlichen Attribute, Personen und Ideen), sodann das analog nachgebildete Schöne in den Kreaturen:

1. das Natürlich-Schöne (in der physischen Ordung, in der intellektuell-moralischen Ordnung der Tätigkeit, durch welche die früheren Geschöpfe die niederen vollenden),

2. das Übernatürlich-Schöne in der Ordnung der Gnade (die geistige und körperliche Schönheit der Gerechten, die Schönheit des Gottmenschen und die Schönheit der Kirche),

3. das Übernatürlich-Schöne in der Ordnung der Glorie (in den einzelnen Seligen und in der triumphierenden Kirche).

Im folgenden Kapitel „über das Subjekt der Beschauung des Schönen und die demselben daraus erwachsende Seligkeit“ wird gezeigt, wie Gott, die Engel und die Menschen, letztere lumine rationis, gratiae und gloriae, in der ihnen zukommenden Weise das Schöne betrachten.

Den Schlufs dieses Abschnittes bildet eine Abhandlung über das Erhabene, welches definiert wird als das Schöne, dessen Gröfse die Fassungskraft des Betrachtenden übersteigt und dadurch dessen Bewunderung erregt. Es wird auseinandergesetzt, wie dasselbe erkannt wird, und was es bewirkt (Staunen und Bewunderung, Schweigen und Lob);

[1] Tolstoi meint, das Schöne könne der Definition der Kunst nicht zugrunde gelegt werden, sondern ihr Wesen bestehe darin, dafs der Künstler die Gefühle, die ihn ergriffen, durch die üblichen Zeichen anderen mitteile.



sodann dessen Verwirklichung in Gott, in der Natur und in der übernatürlichen Ordnung dargelegt und schliefslich dessen Begriff durch Vergleichung mit dem des Schönen genauer bestimmt.

Im folgenden Buche wird nun Gott, der in der dreifachen Ordnung der Natur, Gnade und Glorie seine ewig schönen Ideen nach aufsen verwirklicht, als das höchste Exemplar für alle menschliche Kunsttätigkeit dargestellt.

Der Künstler erscheint als ein analoges Abbild des Dreieinigen durch die drei Qualitäten, welche ihn zur Ausübung seiner Kunst unmittelbar disponieren; denn wie Gott Vater durch den Sohn im hl. Geiste alles wirkt, so erzeugt der Künstler kraft seines Genies (ingenium) in sich die Ideen, ordnet diese durch Betätigung seines ästhetischen Geschmacks (gustus, sapere, sapientia) und verwirklicht sie im Stoffe durch die mit Fertigkeit gepaarte Liebe;[1] er schafft also sein Kunstwerk mittels dreier Eigenschaften, welche sich wie Prinzip, Medium und Finis zueinander verhalten, und deren Eigentümlichkeiten, auf Grund der üblichen Appropriation, auf die drei göttlichen Personen hinweisen.

Nach einer erschöpfenden Darlegung der Vergleichs- und Unterscheidungspunkte zwischen göttlichem und menschlichem Schaffen wird zunächst die natürliche Kunst, dann die übernatürliche und schliefslich die Verbindung beider näher ins Auge gefafst. Natürliche und übernatürliche Kunst unterscheiden sich voneinander:

1. durch ihre Formalprinzipien (durch natürlich-schöne Ideen und Nachahmung der Natur, hier übernatürlich-schöne Ideen und Nachahmung der Werke der Gnade, unter welchen Jesus und Maria als die vollkommensten Muster besonders vorgeführt werden),

2. durch ihre Mittel (dort blofs natürliche Fähigkeiten, hier aufserdem eine übernatürliche Gnadenhilfe, welche den Künstler in den Stand setzt, das Übernatürlich-Schöne zu erfassen, zu beurteilen und im Werke auszudrücken), endlich

3. durch ihre Ziele (dort natürliche Schönheit des Werkes und natürlichen moralischen Nutzen, hier übernatürliche Schönheit des Werkes und übernatürliche Erbauung).

Bei der natürlichen Kunst erörtert der Verfasser besonders den Enthusiasmus, die Inspiration und den künstlerischen Geschmack, d. i. die durch Anschauung eines schönen Objekts erweckte sensible Begeisterung, den daraus hervorgehenden, das Genie ergreifenden Drang, ein solches Objekt zu preisen oder nachzuahmen und das die vom Genie dargebotene Ideen auslesende und ordnende Urteil, also die drei Momente, welche Prinzip, Medium und Finis der inneren Tätigkeit des Künstlers sind.

Bei der übernatürlichen Kunst ist dann ausführlich die Rede von der übernatürlichen Inspiration, sowohl von der gewöhnlichen, welche im Glauben, in der Liebe und in den Gaben des heiligen Geistes ihr Prinzip hat, als auch von der aufsergewöhnlichen, welche auf einer aufsergewönlichen Eingiefsung der Gaben der Wissenschaft, der Weisheit oder der Kunst beruht und als gratia gratis data betrachtet wird. Für beide Arten werden Beispiele angeführt, so für die gewöhnliche übernatürliche Inspiration: Lippo Dalmasio und Overbeck, für die aufsergewöhnliche: David und Fra Angelico.

[1] Vgl. was Prof. Michael Stolz sagt: Jedes wahre Kunstwerk mufs durch die Einsicht empfangen und durch die Wärme des Gemüts gezeitigt werden; erst dann kann es, selbst lebendig, belebend auf die Zuschauer einwirken.



Zuguterletzt wird noch von den allgemeinen Bedingungen für den Fortschritt der Kunst gehandelt. Alles Nachgebildete, so wird ausgeführt, wird in dem Grade vollkommener, als es seinem Vorbilde näher kommt. Da nun die göttliche Kunst das höchste Exemplar für die menschliche, sowohl die natürliche wie die übernatürliche, ist, so wird diese um so mehr fortschreiten, je genauer sie jene nachahmt.

Demgemäſs soll sie nicht eine bloſs materielle, sondern eine vernünftige und intelligente Nachahmung der Werke Gottes sein und bei den Naturdingen nur das nachahmen, was von Gott, nicht aber das, was von der Sünde herrührt, also z. B. die Körperschönheit nur als keusch und ehrbar darstellen. Damit ist natürlich nicht gesagt, daſs die Schattenseiten des wirklichen Weltbildes überhaupt nicht zur Darstellung kommen dürfen, wohl aber, daſs dies nur geschehen soll zur Hervorhebung und Empfehlung der Lichtseiten und zudem mit der notwendigen Rücksicht auf die sittliche Schwachheit des Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande. Ferner soll der Künstler die intellektuell-moralische Schönheit über die sensible stellen und diese so behandeln, daſs sie als die Bekleidung der ersteren erscheine und deren Form erkennen lasse. Und wie schlieſslich Gott die Gnade mit der Natur derart verbindet, daſs sie diese nicht vernichtet, sondern erhebt, so soll der christliche Künstler in ähnlicher Weise die übernatürliche Kunst harmonisch mit der natürlichen vereinigen. Als dem Fortschritt schädliche Richtungen werden hervorgehoben: in der natürlichen Kunst Realismus und Sensualismus, in der übernatürlichen Naturalismus einerseits und übertriebener Mystizismus andererseits, in beiden exzessiver Archaïsmus.

Die drei folgenden Bücher behandeln der Reihe nach die schöne Literatur, die plastischen Künste und die Musik, nicht um diese Künste zu lehren, sondern bloſs um den Exemplarismus auf dieselben anzuwenden und sie von dieser Seite zu beleuchten.

Der Verfasser definiert die Literatur im Sinne von pulchrae litterae oder vielmehr der Tätigkeit, welche diese erzeugt, als die Kunst, schön zu schreiben und zu reden. Wir haben gegen diese Definition nichts einzuwenden; denn es macht an sich keinen wesentlichen Unterschied, ob uns ein Geisteserzeugnis im Gewande der Sprache durch das lebendige Wort oder durch die Schrift dargeboten wird, und tatsächlich rechnen wir zur Literatur der verschiedenen Völker auch solche Erzeugnisse, welche, wie z. B. die Volkslieder, sich nur im Volksmunde erhalten haben. Wir können also von einer allgemeinen schönen Kunst reden, welche durch die Sprache, die gesprochene wie die geschriebene, das Schöne zur Darstellung bringt, und da unter ihren Erzeugnissen die schriftlichen jedenfalls die pars potior ausmachen, so können wir dieselbe in Ermangelung einer besseren und genaueren Bezeichnung füglich auch die schöne Literatur nennen.

Was uns aber gar nicht gefallen will, das ist, wie oben schon angedeutet, die Einteilung dieser Kunst in Grammatik, Poetik und Rhetorik.

Wir meinen, eine genauere Erwägung der in den literarischen Erzeugnissen hervortretenden typischen Eigentümlichkeiten wie auch des Sprachgebrauchs müsse zunächst zu einer Zweiteilung der Literatur, sowohl als Gesamtheit jener Werke, wie auch als Kunst, führen.

Wir haben ja eine vom literarischen Standpunkte aus niedere, sonst aber bedeutende Literatur, welche weiter nichts bezweckt als Tatsachen festzustellen, zu erklären und zu begründen, und zwar so kurz und präzis wie möglich. Diese Werke, zu denen vor allem die wissenschaftlichen Lehrbücher gehören, wird man wegen ihrer Anlage weder zur schönen

Literatur zählen, noch auch als fehlerhafte Produkte bezeichnen können: sie sind eben das Erzeugnis einer niederen Literaturkunst, welche auf der Stufe der artes utiles steht und sich betätigt durch die Sammlung des vollständigen Stoffes, durch die Wahl und Einhaltung einer Methode, über welche die Logik Auskunft gibt, und endlich durch die Befolgung der Grammatik in Bezug auf den sprachlichen Ausdruck.

Daneben haben wir eine vom literarischen Standpunkte aus höhere Literatur, bei welcher die Darstellung des Schönen durch die Sprache nicht zufällig und blofs sporadisch, sondern als beabsichtigte und durchgreifende Eigenheit erscheint, und zwar bald als Hauptzweck (in der Poesie), bald als untergeordneter Zweck (in der Beredsamkeit), bald endlich als gleichgeordneter Nebenzweck (in der übrigen schönen Literatur). Die zu dieser Gattung gehörenden Werke charakterisiert treffend der französische Ausdruck œuvres de goût; denn sie stehen in besonderer Weise unter dem Gesetze der Ästhetik in Bezug auf die Auswahl des Stoffes, der Gliederung und des sprachlichen Ausdrucks und sollen gleicherweise Verstand, Herz und Imagination befriedigen.

Das ist die eigentliche schöne Literatur, die wir bei einer Systematisierung einteilen würden in:

1. die einfach darstellende, welche, wie in so manchen Beschreibungen, Lebensbildern, historischen Erzählungen und sogar philosophischen Abhandlungen, die reine Wirklichkeit lediglich mit einem von den Grazien gewobenen Gewande versieht;

2. die poetische, deren besonderer Gegenstand es ist, uns vom Leben ein vollständiges, vollendetes und klares Bild zu geben, während im wirklichen Leben alles unvollständig, unvollendet und mehr oder weniger verworren und dunkel erscheint;

3. die oratorische, in welcher die Darstellung des Schönen wie alles übrige zum Zwecke der Überredung hingeordnet sein mufs.

Die Kunst aber, welche diese Literatur schafft, umfafst, soweit die Sprache allein in Betracht kommt, die allgemeine Kunst, den sprachlichen Ausdruck schön zu gestalten, welche wir Stilistik nennen könnten, sowie als besondere Künste die Poetik und die Rhetorik.

Wir glauben daher, dafs der Verfasser bei seiner Einteilung der Literaturkunst die methodische Regel: Servetur ordo naturalis nicht hinlänglich beachtet hat.

Im übrigen sind seine Ausführungen beachtenswert, und wir wollen daraus einiges dem Leser vorlegen.

Zweck der Literatur ist die Vollendung eines Werkes, in welchem mittels der mündlichen oder schriftlichen Wortzeichen schöne Ideen und Affekte in sinnenfälliger, Gefallen erregender Weise dargestellt werden, um die Zuhörer resp. Leser zu belehren oder besser zu machen.

Der landläufige Sprachgebrauch bezeichnet bei einem solchen Werke den Gedankeninhalt als Stoff und den sprachlichen Ausdruck als Form; nach der Auffassung der Scholastik aber, welche jedes Kunstprodukt zur Gattung der Zeichen rechnet, ist das in die Sinne fallende, an sich indifferente und perfektible Element, also die Sprache, als Materie zu betrachten, und die Idee, welche eben jenes Element zu ihrem aktuellen Zeichen gestaltet, als Form.

Nach Besprechung der Materie in diesem Sinne und im Anschlufs daran der Angemessenheit der menschlichen Sprache für ein geistig-sinnliches Wesen sowie der Frage nach dem Ursprunge von Sprache und Schrift wird dann die Form als das Geistig- und Sinnlich-Schöne näher bestimmt.

Ersteres begreift die intellektuelle Schönheit der Ideen und Bilder (der species intelligibiles et imaginariae der Schule), der Urteile und der Schlufsfolgen, sowie die moralische Schönheit der Affekte und Leidenschaften. Diese Schönheit ist das erste Erfordernis zu jedwedem literarischen Kunstwerk; denn keine noch so schöne Sprache kann verhindern, dafs falsche Gedanken und lasterhafte Affekte ihrer Natur nach der Vernunft mifsfallen.

Damit jedoch das Werk, wie es sein soll, dem ganzen Menschen gefalle, mufs die sensible Schönheit des Stiles, der Stimme und der Schrift oder des Druckes hinzukommen, wozu wir nur bemerken, dafs Schrift und Stimme, so wichtig sie auch sind, doch nur reine Akzidenzien darstellen, während der Stil zum Wesen des literarischen Kunstwerkes gehört.

An alle diese Elemente, wie auch später an das Werk als Ganzes, wird der Mafsstab des Schönen angelegt, der in den drei Bedingungen Integrität, Klarheit und Harmonie gegeben ist.

Der Artikel über die Pflege der schönen Literatur gibt dem Verfasser Anlafs, den an den Namen des Abbé Gaume geknüpften Streit um den Schulgebrauch der heidnischen Klassiker zu besprechen, welchen Abbé Guillaume, Dechant von Beauraing in Belgien, wiederaufgenommen und durch eine Parallelausgabe heidnischer und christlicher Autoren für den lateinischen und den griechischen Unterricht praktisch fortführt.

Den Schlufs dieses Abschnittes bildet der Nachweis, dafs die christlichen Schriftsteller nach verschiedenen Richtungen hin an den heiligen Schriften ein vollkommenes Muster haben.

Der folgende Abschnitt über Architektur, Skulptur, Malerei und Musik entfaltet einen noch gröfseren Reichtum an positiven Kenntnissen, indem hier der Verfasser nicht blofs die Kunst an sich, sondern auch deren geschichtliche Entwickelung in den Kreis seiner Betrachtung zieht. Die kirchliche Kunst, die begreiflicherweise den gröfsten Raum einnimmt, erfährt unter dem Gesichtspunkte des Übernatürlichen eine allseitig tiefe Auffassung, welche wir noch nirgends mit solcher Ausführlichkeit dargestellt gefunden haben. Auch wird alles sorgfältig registriert, was den sensus Ecclesiae bezüglich der religiösen Kunst festzustellen geeignet ist, so ein wenig bekannter Brief Leos XIII. zur Würdigung der Baustile und die Äufserungen Roms aus den letzten Jahren über Kirchengesang und Musik, denen nur die nach der Drucklegung dieses Bandes erfolgte beizufügen ist, welche in klaren Worten die Episode der editio typica durch die Wiederherstellung des status quo ante abschliefst.

Das letzte Buch ist dem speziellen Nachweis der dreifachen Ordnung in den verschiedenen Künsten und Literaturzweigen, sowie in ihren Wechselbeziehungen gewidmet. Es bietet einige sachliche Ergänzungen zu den vorhergehenden Büchern, vor allem aber Kombinationen, die von sehr ungleichem Werte sind.

Durchaus gelungen scheint uns z. B. die konsequente Durchführung der Dreizahl bei Darlegung der notwendigen Eigenschaften des literarischen Stils:

Zu seiner Schönheit ist Integrität, Klarheit und Harmonie erfordert.

Die Integrität ergibt sich aus der Korrektheit, die Barbarismen und Solözismen ausschliefst, aus der Präzision, welche die rechte Mitte zwischen zu grofser Kürze und Breite einhält, und aus einem die Imagination befriedigenden Bilderschmuck.

Die Klarheit wird erreicht durch die Genauigkeit der Ausdrücke, Antithesen und eine der logischen Gedankenfolge hinlänglich angepafste Anordnung der Worte.

Die Harmonie soll dreifach sein:

1. Übereinstimmung der Worte miteinander, wie solche sich ergibt aus dem festen, durch keine störenden Einschaltungen unterbrochenen Zusammenhang der Worte, Satzglieder und Sätze, aus dem Wohlklang der Laute und der Kadenzen und aus dem Ebenmafs der Sätze und Satzglieder.

2. Übereinstimmung der Worte mit den Gedanken und Affekten, derart dafs nur im Einklange mit diesen die Redeweise erhaben, mäfsig gehalten oder schlicht sein darf; endlich

3. Übereinstimmung der Worte mit der Person des Schriftstellers oder Redners, dessen Alter, Bildung und Stellung für die Redeweise gleichfalls mafsgebend sind.

Auch gefällt uns die Heranziehung von Platos Ausspruch „Der Dichter schaue sein Exemplar entweder in sich oder aufser sich, oder bald in und bald aufser sich“ zur Begründung der Einteilung der Poesie in die lyrische und didaktische, die dramatische und die epische, unter welche drei Hauptarten die kleineren Gedichte sich auch zwanglos unterbringen lassen.

Dagegen befriedigt uns die Einteilung der Kanzelberedsamkeit in die dogmatische, die moralische und die homiletische weniger als die echte Dreiteilung der profanen Beredsamkeit in die akademische (demonstrative), die parlamentarische (deliberative) und die gerichtliche, wie sie allgemein üblich ist und sich schon bei Marmontel vorfindet. Jene Trichotomie nämlich, die als solche keineswegs üblich ist, beruht auf einer Dichotomie, bei der das eine Glied, die rhetorische Predigt, nach einem Prinzip dichotomisch weiter geteilt ist, das auch auf das zweite Glied angewendet werden kann; denn eine Homilie über das erste Kapitel des hl. Johannes ist eine dogmatische, und eine über die Bergpredigt ist eine moralische Predigt. Weiter ist diese Einteilung der rhetorischen Predigt, im Grunde genommen, keine erschöpfende. Allerdings geht das Wort Gottes und die Kirchenlehre in der Zweiteilung Glaubens- und Sittenlehre auf; aber die Predigt hat nicht blofs die abstrakte Lehre der Kirche zur Darstellung zu bringen, sondern ihrem natürlichen Zwecke und zum Teil positiven Vorschriften gemäfs, auch deren Leben, wie es sich namentlich in der Liturgie und in der Geschichte kundgibt, zu der auch die Geschichte der Heiligen gehört, und das ist ein Inhalt, den wir nicht, wie der Verfasser, als blofses Anhängsel der Moral betrachten können. Sein Ordensgenosse P. Benger hat den richtigen Formalgrund zu einer wahren Dreiteilung der Predigtarten aufgestellt: Der Inhalt des göttlichen Wortes (also der Predigtstoff in seiner Vollständigkeit) wird uns dargeboten in der Form des Wortes (die hl. Schriften, Symbolum, Katechismus), in der Form des Kultus und in der Form der Geschichte; danach unterscheidet er: die exegetische [homiletische, katechetische und rhetorische (dogmatisch-moralisch)], die liturgische und die historische Predigt. Das gefällt uns viel besser.

Als geradezu wertlos aber betrachten wir manche Dreiheitskonstruktionen bei der Grammatik.

So wird von einer Trias des Genus und des Numerus, und gar von einer doppelten des Kasus gesprochen, weil dies zufällig bei wenigen oder auch nur bei einer Sprache, also ausnahmsweise, zutrifft.

Und welche Willkür bei der Zurückführung der einzelnen Redeteile auf die drei Elemente des einfachen Satzes! Da haben wir die Trias: Verbum, Adverbium und — Konjunktion; diese wird auch gleich weiter Tête de file einer weiteren Dreiheit, die sie mit der Kopula verbinden

soll. Sie ist ja der Ausdruck für eine allgemeine Relation zwischen zwei Sätzen; man mufs also derselben die Präposition, als Ausdruck einer besonderen Relation zwischen zwei Termini, und weiterhin auch die Interjektion, als Bezeichnung für die individuelle Relation des Sprechenden zu irgend etwas, beifügen.

Ähnliches findet sich bei den Künsten.

Da haben wir z. B. eine ebenso tiefe wie schöne Darlegung der Analogien zwischen dem vollkommenen Dreiklang und der hl. Dreifaltigkeit vom Cistercienser P. Robert von Valdieu.

Was soll man aber dazu sagen, wenn nach einer sachmäfsigen Parallele zwischen der Entwickelung der sieben Töne der Tonleiter aus dem vollkommenen Dreiklang und der Entfaltung der sieben Farben des Regenbogens aus den drei Grundfarben behauptet wird, dafs in gleicher Weise aus den drei Linien (der geraden, krummen und kreisförmigen) die sieben geometrischen Hauptfiguren: Dreieck, Viereck, die übrigen Vielecke, Kreis, Ellipse, Kegel und Cylinder gebildet werden? Sind die „übrigen Polygone“ nur eine Figur, und sind nicht etwa Kugel und Pyramide ebenso geometrische Hauptfiguren wie Kegel und Cylinder? Mit solchen Dreiheitskonstruktionen, die bald grundverschiedene Dinge unter einem nebensächlichen Gesichtspunkte vereinigen, bald nur Ausnahmefälle ins Auge fassen, bald den Umfang eines Begriffes willkürlich einengen, ist für den Exemplarismus nichts gewonnen, soviel Scharfsinn und Geist auch manchmal darauf verwendet worden ist.

Dieser Abschnitt, in dem, das sei doch bemerkt, die Lichtseiten die Schattenseiten wenig bemerken lassen, und damit der ganze erste Teil, schliefst ab mit einer übersichtlichen Zusammenstellung der Literatur und der schönen Künste.

II. Im zweiten Teile baut der Verfasser nach den Prinzipien des Exemplarismus ein System der moralischen Vollendung des Einzelmenschen auf, zu welchem er die ihm passenden Materialien aus der Ethik, der Moraltheologie, der Asketik und der Mystik entnimmt. Da diese nichts Neues bieten und wir aus dem Vorhergehenden die Methode des Verfassers bereits kennen, so genügt es, die äufseren Umrisse dieses Lehrgebäudes zu zeichnen.

Es wird zunächst im ersten Buche das Fundament des Exemplarismus für die individuelle moralische Vollendung in der Erschaffung des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes und in der Vorausbestimmung der Auserwählten zur übernatürlichen Ebenbildlichkeit mit dem Gottmenschen aus Schrift und Tradition nachgewiesen, ferner das Gebot der Nachahmung Gottes, Christi und der Heiligen dargelegt und schliefslich auf die Verwirklichung jener übernatürlichen Vollendung durch die Gnade in diesem Leben und durch die Glorie im zukünftigen hingewiesen.

Aufserdem wird hier das über die Tugend an sich im zweiten Bande Gesagte durch die Darlegung der Lehre der Weisen des Altertums wie der Kirchenväter ergänzt und von der Tugendlehre des Aquinaten, der die heidnische und die christliche Weisheit zusammenfafst, eine analytische Übersicht gegeben.

Darauf wird „der Fortschritt in der Tugend“, das eigentliche Thema dieses Teiles der Encyklopädie im zweiten Buche, in Angriff genommen und zuerst ganz allgemein behandelt.

Es werden da vorgeführt:

1. die Prinzipien des Fortschritts, zunächst die inneren: die Seele mit ihren natürlichen Potenzen und Habitus und, für die übernatürliche Ordnung mit der heiligmachenden Gnade und den übernatürlichen Habitus,

die Mitwirkung mit der Gnade, das Gebet, der Sakramentengebrauch, die Eröffnung des Gewissens und die Willfährigkeit gegenüber dem Seelenführer, dann die äuſseren: Gott, erste Ursache, Christus, Mittler und Vorbild, das Gesetz, die wirkende Gnade, die Fürbitte und das Beispiel der Mutter Gottes, der übrigen Heiligen und selbst frommer Christen auf Erden, endlich die Leitung eines gelehrten, frommen und klugen Seelenführers;

2. die Feinde des Fortschritts: Fleisch, Welt und Hölle, deren Wirkungen (innerlich: Zerstreuungen, Illusionen, Anreizungen zur Sünde, Besessenheit; äuſserlich: Gelegenheit zur Sünde, Verfolgung und teuflische Obsession), wie auch die bereuten Sünden selbst, ein Mittel zum Fortschritt in der Tugend werden können;

3. die Wege des Fortschritts, die via ordinaria und die via extraordinaria mit den in beiden vorhandenen Stufen, welche gewöhnlich als via purgativa, illuminativa et unitiva bezeichnet werden. Im Anschluſs hieran wird auch die unter einen anderen Gesichtspunkt fallende Unterscheidung des christlichen Lebens als vita contemplativa, activa et mixta mit ihren Beziehungen zu den zwei Hauptwegen erklärt.

Das dritte Buch handelt speziell von dem moralischen Fortschritt in via ordinaria und enthält über jede Stufe ein eigenes Kapitel.

Das vierte leistet dasselbe in Bezug auf die via extraordinaria und enthält auſserdem ein besonderes Kapitel über die gratiae datis datae, welche nach dem hl. Thomas gemäſs ihrer Beziehung zur Erkenntnis, zur Sprache oder zur Tätigkeit drei Klassen bilden und dementsprechend im Lichte des Exemplarismus als auſserordentliche übernatürliche Nachahmung der göttlichen Allwissenheit, des sich offenbarenden göttlichen Wortes oder der göttlichen Allmacht erscheinen.

Das letzte Buch handelt von der individuellen Vollkommenheit in den verschiedenen Lebensständen.

Ausgehend von dem Begriff der christlichen Vollkommenheit, welche wesentlich in der göttlichen Liebe besteht, setzt der Verfasser zunächst auseinander, wie sich dieselbe verhält einerseits zum status vitae communis, in den der Mensch durch die Taufe eintritt, anderseits zum status perfectionis, sei es acquirendae im Ordensstande, sei es exercendae im Episkopat.

Dann bespricht er die Lebensstände überhaupt und erörtert speziell die Vollkommenheit im Laienstande, wobei im einzelnen von den Ledigen, Jungfrauen, Verheirateten und Witwern die Rede ist, die Vollkommenheit im Stande der Kleriker und endlich die Vollkommenheit im Ordensstande. Dabei wird auch immer der göttliche Beruf zu den einzelnen Ständen behandelt.

Die einzige Neuerung, welche der Verfasser in diesem Teile darbietet und weitläufig zu begründen sucht, will uns nicht gefallen. Er hat nämlich in den hergebrachten Terminis via purgativa, via illuminativa und via unitiva das Wort via durch vita ersetzt. Alle Mystiker sind ja längst darüber einig, daſs mit diesen Ausdrücken nicht drei scharf gesonderte Etappen auf dem gewöhnlichen oder auſsergewöhnlichen Wege zur Vollkommenheit bezeichnet werden, sondern vielmehr drei Richtungen der übernatürlichen Lebenstätigkeit, von denen keine jemals vor dem Tode ganz gegenstandslos wird, noch auſseracht gelassen werden darf, welche aber auch hinwiederum nach dem gewöhnlichen Verlauf der Dinge der Reihe nach in drei aufeinander folgenden Perioden in überwiegender Weise hervortreten und besonders gepflegt werden sollen. Letztere Bewandtnis genügt vollständig, um die Sprachweise der Alten zu rechtfertigen.

Und wenn der Verfasser meint, mehr Klarheit in die Sache zu bringen, wenn er sie mit einem Terminus bezeichnet, der mit via ordinaria et extraordinaria nichts gemein hat, so übersieht er, daſs die von ihm beliebte Bezeichnung an die Ausdrücke vita contemplativa und vita activa erinnert und dadurch eine noch gröſsere Begriffsverwirrung verursachen kann.

III. Der dritte Teil hat zum Gegenstand die Anwendung des Exemplarismus auf die Vollendung nicht der Individuen in den Gesellschaften, sondern der Gesellschaft als solcher.

Im Lichte des Exemplarismus erscheinen die menschlichen Gesellschaften in ihrer allgemeinen Zusammensetzung als analoge Abbilder der in sich vollendeten Gesellschaft der hl. Dreifaltigkeit; denn wie in dieser bei absoluter Einheit der Natur drei Personen derart miteinander verbunden sind, daſs der Sohn das Mittelglied zwischen dem Vater und dem hl. Geiste bildet, so besteht in jenen die Gattungseinheit der menschlichen Natur, und von den drei Teilen, in welche die Gesamtheit ihrer Mitglieder sich scheidet, nimmt einer eine Mittelstellung ein zwischen dem Regierenden und dem Regierten, so in der Familie die Mutter zwischen Vater und Kind, in Staat und Kirche die der höchsten untergeordneten Behörden u. s. w. Auch sollen die menschlichen Gesellschaften ihre Vollendung gemäſs dem göttlichen Exemplar anstreben.

Diese Vollendung erfordert freiwillige Übereinstimmung der Untergebenen mit den Vorgesetzten, welche berufen sind, die Gesellschaft durch gerechte Gesetze ihrem Ziele zuzuführen. Da aber alle menschliche Regierungsgewalt eine Nachahmung und ein Ausfluſs der höchsten Gewalt ist, welche die Welt regiert, und jedes Gesetz zur Leitung einer Gesellschaft nur als Ableitung aus dem ewigen Gesetze Berechtigung hat, so sollen die Vorgesetzten, wie sie ihre Gewalt von Gott haben, auch beim Regieren Gottes Vorsehung nachahmen.

So beruht die natürliche und übernatürliche praktische Vollendung der verschiedenen menschlichen Gesellschaften auf der Tugend ihrer Mitglieder, der Vorgesetzten wie der Untergebenen, zur Erfüllung ihrer gegenseitigen Pflichten.

In diesem Geiste wird in den vier Büchern dieses Teiles vom christlichen Staate, von der christlichen Kirche, von der christlichen Familie und von den christlichen Ordensgesellschaften mit besonderer Berücksichtigung der zu ihrer Vollendung notwendigen Tugenden gehandelt.

Das erste Buch enthält zunächst die Darlegung und Verteidigung der Prinzipien der christlichen Politik, speziell bezüglich des Verhältnisses der weltlichen Gewalt zur geistlichen, und erklärt darauf einerseits die Pflichten des Herrschers als solchen in Bezug auf Gott, auf sich selbst und auf die Untertanen wie die Fremden, anderseits die Pflichten der Bürger gegen den König, gegen das Vaterland und gegeneinander.

Das zweite Buch „über die Vollendung der Kirche Gottes auf Erden" stellt als Leitgedanken hin, daſs Christus als Lehrer, Priester und Hirt den Vorstehern, insoweit er aber „gehorsam und untertan war", den Untergebenen das vollkommenste Vorbild ist. Im einzelnen behandelt es die Pflichten des Papstes, der Bischöfe, der Pfarrer und der Laien nebst den einschlägigen Nebenfragen.

Das dritte Buch zeigt uns die hl. Dreifaltigkeit als Exemplar der Familie im allgemeinen, die Verbindung Christi mit der Kirche als besonderes Vorbild der ehelichen Gemeinschaft und des weiteren einerseits Gott als Urtypus der Eltern- und Herrengewalt, anderseits den Heiland als Muster der Kinder und Diener. Sodann erklärt es unter

fortwährender Zurückweisung der modernen Irrtümer und staatlicher Übergriffe die gegenseitigen Pflichten der Eheleute, der Eltern und Kinder, sowie der Herrschaften und Dienstboten, wobei auch die sonstigen Arbeiter und der Vollständigkeit halber sogar die Sklaven berücksichtigt werden.

In derselben Weise erledigt das letzte Buch die Tugenden, durch welche die Ordensgesellschaften ihre Vollendung erreichen. Der Ordensobere soll in der Genossenschaft Christus als Lehrer, Führer und Hirt nachahmen, nebenbei bemerkt, eine Dreiheitskonstruktion, welche die Trias Lehrer-, Priester- und Hirtenamt materiell zu einer Vierheit macht und so den bloſsen Formalismus solcher Kombinationen von neuem dokumentiert. Ausführlich kommen zur Darstellung die einzelnen Obliegenheiten des Vorsteheramtes und die zu deren Erfüllung notwendigen Tugenden, der göttliche Beruf zu demselben, die Wahl, die dazu führt, und die Rechte, die sich daraus ergeben, sowie die besonderen Mittel, welche zur Hebung der Klostergemeinschaft anzuwenden sind. Den passenden Abschluſs liefert die mystische Theologie des P. Godinez in dem Resumé der Eigenschaften eines Oberen, welche einerseits zu einem guten, anderseits zu einem schlechten Klosterregiment führen.

Danach wird in Kürze gezeigt, wie auch die Untergebenen in Nachahmung des Heilandes besonders durch Gehorsam gegen die Vorgesetzten und durch gegenseitige Liebe an der Vollendung der Ordensgesellschaft mitwirken sollen.

Zur Vervollständigung vorstehender Inhaltsangabe dieses an tausend Seiten starken Bandes müssen wir beifügen, daſs der Behandlung der Hauptgegenstände ein „Lehre der Weisen“ betitelter Abschnitt voranzugehen pflegt, der des Interessanten viel bietet. Da finden wir fast immer so ziemlich vollständig die einschlägigen Auslassungen Platos, Aristoteles' und des hl. Thomas im eigenen Wortlaut; von anderen hervorragenden Lehrern passende gröſsere oder kleinere Stellen aus ihren Werken, so besonders vom hl. Augustinus bei der Kunst; von Fenelon und dem hl. Alphonsus bei der geistlichen Beredsamkeit, wo auch ihre entgegengesetzten Ansichten über den Gebrauch der Antithesen und der Division in der Predigt besprochen wird; ja wir finden sogar mitunter gröſsere Dokumente und Abhandlungen, so die ganze Encyklika Leos XIII. über die Verkündigung des Wortes Gottes und die Abhandlung des heil. Dionysius über das Göttlich-Schöne, diese gar in doppelter lateinischer Übersetzung und mit dem Kommentar des Aquinaten, der als kongenialer Riesengeist uns erst deren Tiefe, Ordnung und Reichtum vollständig aufdeckt. Auch sonst liebt es der Verfasser, bei seinen Ausführungen Autoritäten nicht bloſs anzuführen, sondern vorzuführen und gebührend zu Worte kommen zu lassen; wir verweisen bloſs auf den letzten Teil, wo ganze Seiten aus Bossuets Politique tirée de l'Ecriture sainte und aus den Büchern De Consideratione vom hl. Bernardus, sowie die testamentarischen Mahnworte der hl. Könige Ludwig von Frankreich und Stephan von Ungarn mitgeteilt werden. Wenn wir noch dazu bemerken, daſs der Symbolismus, d. h. die Verwendung der sichtbaren Dinge oder ihrer Darstellungen zur Andeutung und Erklärung von geistigen, in den Abschnitten über die hl. Schrift, die plastischen Künste, die Tonkunst und die moralische Vollendung behandelt wird, und diese Erörterung bei der Kunst über fünfzig Seiten einnimmt, so wird sich wohl der Leser selbst sagen müssen, daſs ihm in diesem eigenartigen Werke eine wahre Fundgrube nützlicher und interessanter Ergänzungen zu den gewöhnlichen Handbüchern der in Betracht kommenden Disziplinen geboten wird.

Dieses Werk ist eine Encyklopädie, nicht blofs dem Namen nach wie das der berüchtigten Encyklopädisten, welches lediglich ein Konversationslexikon ist, oder wie so manche Realencyklopädien einer einzelnen Wissenschaft, welche eher Magazine zu benamsen wären, sondern in des Wortes voller Bedeutung einer systematischen Zusammenstellung universaler Kenntnisse zu didaktischen Zwecken, in welchem Sinne zufällig das Wort auch zum erstenmal anstatt des früher üblichen Summa gebraucht worden ist (in der Encyclopedia seu orbis disciplinarum von Scalich, Basel 1555). Auch war es ein glücklicher und fruchtbarer Gedanke, einer solchen Zusammenstellung der natürlichen und übernatürlichen, spekulativen wie praktischen Wahrheit die Lehre vom göttlichen Exemplarismus zu Grunde zu legen. Dadurch ist das Werk auch eine ausführliche Ergänzung zur theologischen Summa des hl. Thomas geworden, deren Grundgedanke ist: Deus, unus et trinus, est principium et finis omnium rerum, imprimis rationalis creaturae, per Iesum Christum Dominum Nostrum.

Im einzelnen jedoch scheint uns der Verfasser, wie wir schon bemerkt haben, mit seinen Dreiheitskonstruktionen vielfach allzu formalistisch verfahren zu haben und mitunter sogar, wie wir beifügen müssen, selbst bei Naturdingen fehlgegangen zu sein.

Allerdings hat der Schöpfer in allen seinen Werken eine Spur seiner Dreifaltigkeit zurückgelassen, aber wo sich keine spezielle offenbar zeigt, da sollte man sich einfach mit einer generellen begnügen, wäre es auch nur etwa die Dreiheit der Dimensionen beim Körper.

Hierzu nur ein Beispiel. Im zweiten Bande heifst es bei der Besprechung des menschlichen Körperbaues: Die Knochen sind teils lange, teils kurze, teils platte. Mit dieser Dreiteilung kommt die Anatomie nicht aus; sie fügt die gemischten Knochen als vierte Klasse hinzu. Und in der Tat bilden die Rippen und der Unterkiefer zwischen den langen und den platten Knochen, und ebenso das Brust- und das Kreuzbein zwischen den platten und den kurzen Übergangsformen, die sich nicht unter die extremen unterbringen lassen. Um eine eigenartige Dreiheit herauszubekommen, zählt der Verfasser anderswo oft genug die Mischformen mit, hier, wo sie in der Wirklichkeit so scharf ausgeprägt sind, läfst er sie ganz unbeachtet. Mit diesem Verfahren könnte er uns noch schliefslich eine Dreiteilung der Handwurzelknochen geben, deren Namen und Formen der bekannte versus memorialis andeutet:

Schiffe nie im Mondenschein
Dreieckig um das Erbsenbein;
Vieleckig grofs, vieleckig klein;
Der Kopf mufs immer am Haken sein.

Jede Einteilungsweise, einseitig fortgesetzt, wird schliefslich zum Prokrustesbett, dem die Wirklichkeit nur durch Gewalt oder durch Kunstgriffe angepafst wird. Ampère hat sich mit seiner rein dichotomischen Klassifikation der Wissenschaften den Vorwurf zugezogen, dafs seine Divisionen mehr gelehrt als natürlich seien. Wegen der übertriebenen Anwendung der Trichotomie wird man auch im vorliegenden Werke manches nicht natürlich finden.

Im übrigen hat der gelehrte Verfasser mit einem wahren Bienenfleifs das Beste zusammengetragen, das zur Empfehlung der Lehre vom Exemplarismus vorgebracht werden konnte, und hat dasselbe auch mit grofsem Geschick verwertet. Wir sagen daher mit Horaz: „Ubi plura nitent, non ego paucis offendar maculis."

Sourbrodt (Rheinprovinz). N. Pietkin, Pfarrer.



8. ***Jos. Gredt,*** O. S. B., **Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae.** Vol. II. Romae 1901. Desclée, Lefebvre et Soc. 8°. 318 p.

Vom regen Studieneifer auch in der philosophischen Wissenschaft am Collegium S. Anselmi des Benediktinerordens in Rom legen die zwei Bände der Elemente aristotelisch-thomistischer Philosophie unzweideutiges Zeugnis ab. Der 1. Band wurde früher besprochen (dies. Jahrbuch, XIV, S. 351; S. 451 ff.). Das demselben erteilte Lob gilt auch uneingeschränkt vom 2. Bande. Dieser umfaſst die Psychologie, natürliche Theologie und Ethik. Die Darstellung ist einfach, kurz und klar, die Grundfragen sind ausführlich behandelt. Über die Art der Behandlung und Anordnung sagt das Vorwort: „Principiis Philosophiae perennis inhaerentes, maiorem operam in evolvendis argumentis dedimus viae deductivae; ideoque processimus in Psychologia ex natura cognitionis in genere, in Theologia naturali ex ratione entis a se seu per essentiam, in Ethica ex ordine actuum humanorum in finem ultimum." In der Psychologie werden die Seelentätigkeiten zuerst besprochen und dann das Seelenwesen. Für die metaphysische (rationelle) Psychologie empfiehlt sich wohl besser die umgekehrte Ordnung, welche sonst die Vertreter der aristotelisch-thomistischen Philosophie einhalten: „modus operandi sequitur modum essendi". Recht vorteilhaft ist der Stoff in der Form von Thesen behandelt. Dadurch gewinnt die Übersichtlichkeit, sowie die Schärfe und Klarheit der Beweisführung. Mehrere dieser Thesen scheinen uns jedoch etwas zu ausgedehnt; möglichste Kürze ist da geboten; je kürzer, desto besser. Aus einer langen lieſsen sich wohl leicht zwei oder mehrere kurze herstellen. Die in den einzelnen Thesen vorgelegte Lehre wird stets durch ausgewählte Stellen aus den Werken des Aristoteles und des hl. Thomas als eine wahrhaft aristotelisch-thomistische erhärtet. Diese Stellen bieten dann zugleich den hohen praktischen Nutzen, daſs sie so gleichsam spielend in das Verständnis dieser groſsen Geistesheroen einführen. Um alle Einseitigkeit und Engherzigkeit zu meiden, sind auch die besten einschlägigen Werke anderer Richtungen, sowie die betreffenden neueren zuverlässigen Forschungen, insbesondere aus dem Gebiete der Physiologie, trefflich verwertet. Die entgegenstehenden irrigen Systeme sowie einzelnen irrigen Meinungen, insbesondere auch der neueren Zeit, finden bündige Widerlegung, jedoch stets mit sachlicher Ruhe. Was die Gegner an Wahrheitsgehalt bringen, wird rückhaltlos anerkannt. Gerade bei der Widerlegung der Irrtümer bewahrheitet sich so recht deutlich des Wort des Papstes Leo XIII. („Aeterni Patris" 4. Aug. 1879): „Dem Aquinaten ist es nicht nur geglückt, die Irrtümer der Vorzeit zu überwinden, sondern er bietet auch zur Widerlegung jener, welche im beständigen Wechsel künftig entstehen werden, unbesiegbare Waffen dar."

Die Leidenschaften sind beim appetitus sensitivus (S. 85 f.) kurz berührt; eingehender werden sie besprochen in der Ethik bei der Lehre vom Voluntarium (S. 215 ff.). Der animus (Gemüt — S. 99) wird gefaſst als complexio affectuum; die affectus aber als actus appetitus sensitivi in bonum spirituale. Ein eigenes Gemüts- oder Gefühlsvermögen der Neueren wird als nicht notwendig abgelehnt. Doch scheint uns das Gemüt etwas zu kurz behandelt. Von den Temperamenten ist gar keine Rede. In Bezug auf die Zeit der creatio und infusio animae rationalis wird die Meinung der Alten angenommen, aber auch die der Neueren als zulässig erklärt (S. 107). Der Hypnotismus (S. 115) ist gar zu kurz abgetan; von seiner Erlaubtheit oder Unerlaubtheit ist nichts gesagt. — Betreff

der scientia Dei wird die Ansicht des Molina und Suarez (S. 166 ff.) abgewiesen. Bei der Lehre vom Verhältnisse der causa prima zu den causae secundae wird die praemotio physica näher erklärt (S. 183 ff.). Den Nachweis, daſs dabei die Freiheit des Willens keineswegs beeinträchtigt, vielmehr tatsächlich bewirkt wird (S. 189 ff.), hätten wir eingehender gewünscht. In der natürlichen Theologie ist das Sein vor der Tätigkeit behandelt, wie es oben auch bei der Psychologie gewünscht wurde.

Die Ethik ist eingeteilt in generalis und specialis (ius naturae). Mit Recht wird die Lehre vom finis ultimus hominis an die Spitze gestellt. Denn die actus humani als obiectum materiale ethicae werden von der Ethik betrachtet sub ratione formali ordinabilitatis ad finem ultimum. Bei der beatitudo formalis (S. 208 f.) wäre wohl schärfer hervorzuheben, daſs diese cognitio Dei als beatitudo perfecta nur die visio Dei beatifica sein kann; allerdings scheint dies aus dem Beweise der 5. These (S. 211 f.) sich zu ergeben. Nur die perfecta beatitudo, d. i. die visio Dei beatifica ist secundum essentiam naturae, wenn auch supra vires naturae. Nur diese visio stillt voll und ganz unser naturale desiderium. Dagegen ist die imperfecta beatitudo, d. i. die abstraktive Erkenntnis Gottes secundum vires naturae, erreichbar mit den natürlichen Kräften. Aber mit dieser abstraktiven Erkenntnis ist das Sehnen und Verlangen unserer Natur nicht gestillt und befriedigt. „Fecisti nos ad te, Deus, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te“, ruft der groſse hl. Augustinus (Conf. I, 1) aus (vgl. dies. Jahrb. XVI. S. 117 ff., S. 155 ff. u. öfter schon früher, z. B. VIII. u. IX.). Recht zeitgemäſs ist die Behandlung des status termini (S. 259 ff.); aber sie würde gewonnen haben bei schärferer Fassung der beatitudo im angegebenen Sinne. Es decken sich nicht die Begriffe beatitudo imperfecta und beatitudo naturalis. Es geht nicht an, von einer beatitudo naturalis im Unterschiede von der beatitudo supernaturalis zu reden. Die visio beatifica als beatitudo perfecta ist naturalis und supernaturalis zugleich (vgl. Sestili, in Summ. Theol. 1. q. 12. a. 1. Romae 1897, Pustet, S. 204 ff.). Von Natur aus verlangen wir eine beatitudo perfecta (S. 262).

Im ius naturae wird gleich anfangs (S. 266 ff.) vermiſst die Lehre von den Pflichten, den Rechten entsprechend (vgl. z. B. Zigliara, Ethica II, 1), zunächst im allgemeinen, dann im besonderen. Entgegen einem Hauptübel unserer Zeit, dem religiösen Indifferentismus, wären vor allem auch zu betonen die Pflichten des Menschen gegen Gott. Bei der societas domestica (S. 282 ff.) werden die Rechte und Pflichten der Kinder kaum erwähnt. Von den Rechten und Pflichten der Herrschaften und Dienstboten ist gar keine Rede (S. 287). Von den Pflichten gegen die weltliche Obrigkeit, welche einzuschärfen auch sehr zeitgemäſs ist, findet sich nichts bei der societas civilis (S. 288). Die Kirche als societas religiosa ist in wenigen Zeilen (Scholion S. 290) behandelt; das Verhältnis zwischen Kirche und Staat ebenfalls (Scholion S. 293). Beide Punkte etwas näher zu besprechen, wäre ebenfalls sehr zeitgemäſs. Im Compendium Philosophiae (Tom. 3. S. 624) sagt unser Georgius a Villafranca (dies. Jahrb. XVI. S. 162 f.) darüber treffend: „Postquam tractavimus de natura societatis civilis, sequitur ut dicamus de societate religiosa. Deinde, perturbatio temporum in quae incidimus, ad huiusmodi vestigationem instituendam vehementer nos impellit. Nam tot errores hanc iuris partem commaculant, ut necessarium omnino sit, in elementis quae ad docendum traduntur, tantam impudentiam retundere, et principia, saltem breviter, adolescentibus indicare, quibus falsum a vero discernere possint et ab impiorum fallaciis se tueri. Dicendum: 1. de Ecclesiae notione eiusque

sociali organismo; 2. de iuribus illius; 3. de mutuis relationibus inter Ecclesiam et Statum." — Eine dankenswerte Beigabe zu beiden Bändchen ist der genaue Index alphabeticus. Unsere Bemerkungen und Ausstellungen sollen nur der Vervollkommnung des Werkes dienen. Wir wünschen demselben noch manche Neuauflage und somit weiteste Verbreitung weit über die Grenzen des altehrwürdigen Benediktinerordens hinaus. Möge der Sohn des hl. Vaters Benediktus diese Zeilen wohlwollend hinnehmen als Dankesgabe eines Sohnes des hl. Vaters Franziskus für die dem seraphischen Vater erzeigte vielfache Liebenswürdigkeit seitens der Söhne des hl. Benediktus.

Die ganze Bedeutung der Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae fassen wir am besten zusammen in den Worten Leos XIII. („Gravissime Nos", 30. Dez. 1892): „Philosophia S. Thomae nihil demum alia est atque aristotelea: hanc nempe Angelicus scientissime omnium interpretatus est, hanc erroribus, scriptori ethnico facile excidentibus, emendatam, christianam fecit, hac ipsemet usus est in exponenda et vindicanda catholica veritate. Hoc ipsum numeratur inter summa beneficia, quae magno Aquinati debet Ecclesia, quod christianam theologiam cum peripatetica philosophia iam tum dominante tam belle sociaverit, ut Aristotelem Christo militantem iam non adversarium habeamus" (vgl. dies. Jahrbuch XI. S. 388 u. 416).

9. ***Viktor Cathrein,*** S. J., **Recht, Naturrecht und positives Recht.** Eine kritische Untersuchung der Grundbegriffe der Rechtsordnung. Freiburg i. Br. 1901, Herder. gr. 8⁰. IV u. 184 S.

Durchaus ebenbürtig schliefst sich vorliegende Untersuchung den früheren Werken desselben Verfassers an. Einige Abschnitte der Rechtslehre in seiner zweibändigen Moralphilosophie (3. Aufl. I, 412 ff.) finden sich hier umgearbeitet, bedeutend erweitert und ergänzt. Vorzugsweise sind diese philosophischen Erörterungen gerichtet an solche Juristen, welche sich nicht damit begnügen, das gegebene und in den Gesetzbüchern niedergelegte Recht handwerksmäfsig zu handhaben, sondern sich auch redlich Rechenschaft geben wollen über die Grundbegriffe und Grundlagen der Jurisprudenz. Gewifs eine höchst zeitgemäfse Arbeit, um die diesbezügliche, vielfach herrschende, fast unglaubliche Unklarheit und Verworrenheit zu heben. Dadurch soll eine Annäherung von Rechtsphilosophie und Jurisprudenz angebahnt werden. Die Rechtsphilosophie wieder in ihre frühere geachtete Stellung einzusetzen, ist der fast ganz verlorene Zusammenhang mit der Vergangenheit wiederherzustellen. Die alten tiefsinnigen und gründlichen Untersuchungen über das Wesen und die Grundlagen des Rechtes sind deshalb trefflich verwertet. Ein wahrhaft grofser und herrlicher Bau kann eben nicht zu stande kommen, wenn Stetigkeit und Kontinuität fehlt. Die lebende Generation mufs weiterbauen auf den Grundlagen, welche die Vergangenheit gelegt hat. Sie mufs das Überkommene vermehrt und erweitert den Nachkommen hinterlassen. Nur so verknüpft ein gemeinsames lebendiges Band die Gegenwart mit Vergangenheit und Zukunft.

Die ganze Arbeit ist abgeteilt in drei Abschnitte. Der erste Abschnitt behandelt: „Zwei Vorfragen in Bezug auf Gegenstand und Methode rechtsphilosophischer Forschung". Entgegen der historisch-genetischen oder relativistischen Denkweise wird überzeugend nachgewiesen, dafs es auf dem Rechtsgebiete allgemeine, unwandelbare Begriffe

und Grundsätze, insbesondere einen allgemeingültigen Rechtsbegriff gibt. Der Empirismus (positivistisch-empiristische Rechtsschule), welcher nur die Erfahrung als sichere Erkenntnisquelle auf dem Rechtsgebiete gelten lassen will, wird als falsche Methode abgewiesen. Die einzig richtige Methode besteht vielmehr darin, dafs die Rechtsphilosophie den allgemeingültigen, allen Menschen wohlbekannten Begriff des Rechtes analysiert und allseitig erklärt. Der zweite Abschnitt erörtert näher den „Begriff des Rechtes und der Gerechtigkeit". Die dreifache Bedeutung (das Seinige, Rechtsgesetz und Rechtsbefugnis), sowie Zweck und Eigenschaften des Rechtes kommen zur Sprache. Der Zwangscharakter wird vom Wesen des Rechtes ausgeschlossen. Die gegebene Begriffsbestimmung des Rechtes mehr zu klären und sicherzustellen, wird sie mit den bedeutenderen abweichenden Begriffsbestimmungen verglichen. Der dritte Abschnitt bespricht eingehend „die Quellen des Rechtes". Weder der Staat noch ein ursprünglicher Vertrag noch die Volksüberzeugung noch der allgemeine Volkswille kann die letzte Rechtsquelle sein. Diese Faktoren setzen alle schon eine von Natur aus bestehende Rechtsordnung oder ein Naturrecht voraus. Worin besteht nun dieses Naturrecht? Welches ist seine Quelle? Nach einem Überblick über die Geschichte des Naturrechtes werden diese beiden Fragen weiter beantwortet. Dabei wird auch die Stellung des Naturrechtes zum positiven Rechte klargelegt. Die Leugnung des Naturrechtes führt logisch notwendig zu offenbar vernunftwidrigen Folgerungen. Die Einwendungen der Rechtspositivisten finden gründliche Widerlegung. Zum Schlusse wird gegen die Trennung des Rechtes von der sittlichen Ordnung durch Kant und seine Anhänger der wesentliche Zusammenhang zwischen Recht und sittlicher Ordnung erwiesen.

10. ***De Caigny,*** O. S. B., **De gemino Probabilismo licito dissertatio critico-practica** exarata conciliationis gratia. Brugis 1901. Desclée, De Bruwer etc. 8⁰. 124 p.

Vor einigen Jahren (1894) gab derselbe Verfasser heraus: „Apologetica de Aequiprobabilismo Alphonsiano historico-philosophica dissertatio iuxta principia Angelici Doctoris". Inzwischen durch seinen Eintritt in den altehrwürdigen Benediktinerorden und seine Übersiedlung nach dem fernen Brasilien dem Streite zwischen Äquiprobabilisten und Probabilisten entrückt, wendet er seine Mufse mit allem Eifer dazu an, die streitenden Parteien zu versöhnen. Darum beseelt auch gegenwärtige Arbeit nur reine Wahrheits- und Friedensliebe, ganz entsprechend dem trefflichen Motto: „Veritatem tantum et pacem diligite" (Zach. 8, 19). Wie die obige Schrift bietet auch diese ihren Stoff in klarer, übersichtlicher und gründlicher Darstellung, jedoch mehr als versöhnliche Erklärung der früheren. Getreulich wird befolgt die höchst beherzigenswerte Mahnung des hl. Thomas (in 12. Metaph., lect. 9.): „In eligendis opinionibus vel repudiandis, non debet homo duci amore vel odio introducentis opinionem, sed magis ex certitudine veritatis. Ideo oportet utrosque amare, scilicet eos quorum opinionem sequimur, et eos quorum opinionem repudiamus. Utrique enim studuerunt ad inquirendam veritatem, et in hoc nos adiuverunt. Sed tamen oportet nos persuaderi a certioribus, id est, sequi opinionem eorum qui certius ad veritatem pervenerunt." Der erste Teil der Arbeit bespricht die bisher vergeblichen Versuche zur Beendigung des Streites; der zweite die Voraussetzungen der gesetzmäfsigen Aussöhnung (Nutzen, Möglichkeit, Bedingungen); der dritte die Weise der Versöhnung. — .

Vor uns liegen zwei Besprechungen genannter Schrift. Die eine (Divus Thomas, 1901, S. 585 ff.) schliefst mit den Worten: „Materiam quam pertractat A. optime callet; unde eius elucubratio mira eruditione et perspicuitate renidet. Opusculum hocce iis omnibus commendamus qui de vexata quaestione circa Aequiprobabilismum disserere, scribere, iudicium ferre contendunt.“ Die andere, mehr kritisch gehalten (Revue Thomiste, 1902, S. 104 ff.), verspricht sich nicht viel von dem gemachten Aussöhnungsvorschlag. Da heifst es denn unter anderm: „Nous ne partageons donc pas le sentiment de ceux qui accordent au projet de De Caigny des chances de succès. A notre avis, l'opuscule ne tient compte ni du véritable état de la question, ni du vrai principe sur lequel l'équiprobabilisme repose.“ Daran reiht sich dann des Urteils Begründung. Nun aber, selbst zugestanden, was diese Kritik beanstandet, halten wir mit De Caigny bei gutem Willen, welchen wir auf beiden Seiten finden, dennoch eine Aussöhnung und zwar sogar mit der Zeit eine volle für möglich. Wie das denn? De Caigny schmeichelt sich keineswegs, mit dieser Schrift alles erreicht zu haben; er will hier nur einen Versuch bieten. Am Schlusse sagt er selber: „Graves ergo restant in hac materia solvendae quaestiones .... Igitur, non pacis tantum, sed et veritatis quoque gratia, genuinum S. Alphonsi morale systema disquiram, omni prorsus partium studio seposito, quum nihil mihi antiquius sit quam in hac gravi materia lucidissime mentem meam integram aperire .... spe repletus fore ut, quae viribus meis deessent, alii doctiores copiose suppleturi sint.“ Die in Aussicht gestellte genauere Untersuchung über des hl. Alphons echtes Moralsystem ist unterdessen auch ebendaselbst im Druck erschienen. Doch wollen wir über letztere der Kritik nicht vorgreifen.

Das in obiger Schrift schon angegebene Hauptmittel zur Versöhnung ist bei redlichem Eifer ein durchaus durchschlagendes und auf die Dauer ganz und gar erfolgreiches. Es ist treues Befolgen der Prinzipien des hl. Thomas und des hl. Alphons. Ganz selbstlos aber und folgerichtig sind diese anzuwenden. Damit wird von selber viel unnötiger Ballast, welcher sich im Laufe der Zeit angesammelt hat und erst recht die Verwicklung erhöhte und so den Streit schürte, über Bord fallen. Die Leiterin und Ordnerin der Tugend, also des rechten menschlichen Handelns, ist einfach von alters her die rechte Vernunft: „Ordo virtutis, ordo rationis“. Der Aquinate beruft sich für dieses Hauptmoralprinzip auf den Areopagiten (D. N. 4, 32): „bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem“ (1. 2. qu. 18. a. 5 c.; vgl. Ernesti, Ethik des Clemens von Alexandrien, Paderborn 1900, S. 32). Der vom Glauben erleuchteten Vernunft mufs man folgen in Auswahl der Mittel zum Endziel. Darum sagt St. Thomas (1. 2. qu. 21. a. 1. c.): „In his quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex aeterna. Quandocumque ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis et legis aeternae, tunc actus est rectus; quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur peccatum.“ (1. 2. qu. 90. a. 1. c): „Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est principium primum actuum humanorum ....“ (vgl. Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius über die Wahl, 3. Zeit, 1. Art, insbes. 2. 3. 5. Punkt). Unsere wahre Freiheit steht zudem nie im Gegensatz zum Gesetze (vgl. z. B. Psalm 118). Der innigste Anschlufs an die Lehre des Aquinaten wird gewifs die so erwünschte Aussöhnung bewirken. Nicht umsonst betont darum Papst Leo XIII. immer wieder die treue Befolgung dieser Lehre. Auch speziell für unseren Fall verspricht

der Papst sich daraus besten Erfolg. Er schreibt (28. Aug. 1895) an Bucceroni S. J. unter anderem: „dilucide diligenterque sententias explanare aggrederis, ex illis Angelici Doctoris et S. Alphonsi haustas principiis, quae ubique gentium florere vehementer cupimus et quam latissime propagari ... Perge igitur in suscepto consilio alacriter, has doctrinas ut tu facis, et Nos plurimum et ex corde ominamur Thoma Aquinate et Liguori ducibus, solerter exculturus . . . . ." Ebendeshalb befahl schon Papst Alexander VII. dem Generalkapitel des Dominikanerordens i. J. 1655, es solle allen Theologen des Ordens vorschreiben: „ut nimis animosa extrinsecarum probabilitatum suffragia evitent et sanae Angelici Praeceptoris doctrinae in omnibus, praesertim in moralibus, ubi pressius de salute et indemnitate animarum agitur, adhaerere satagant."

Königshofen (Bayern). P. Josephus a Leonissa O. M. C.

11. ***De Caigny,*** O. S. B. Congr. Brasiliensis, **De genuino Probabilismo licito.** (Vgl. oben S. 116.)

12. Derselbe: **De genuino morali systemate S. Alphonsi.** Dissertatio Irenico-Critica. Ebenda. 8⁰. 312 S.

Schon früher (1895) hatten wir Gelegenheit, in diesem Jahrbuche (Bd. X, S. 37—45) eine Arbeit De Caignys zu besprechen,[1] und fanden uns veranlafst, ihm das Zeugnis auszustellen, dafs er mit seinen Erörterungen nicht nur der geschichtlichen Seite der Frage, sondern auch der philosophischen einen wichtigen Dienst geleistet hatte. Seitdem ist der Verfasser in den Benediktinerorden übergetreten und hat sich von neuem der Behandlung dieser Frage unterzogen. Die erste hier genannte Broschüre — ein ziemlich unbestimmter Aufruf zur Verständigung — hätte durch ihren Titel die Vermutung erregen können, der Verfasser habe mit dem Kleide auch seine Meinung gewechselt. Dafs dem aber nicht so ist, lehrt uns die bald nachher erschienene gröfsere Arbeit. Hier zeigt sich der Verfasser wiederum als entschiedener Äquiprobabilist, obgleich er nicht gerade jedem Argumente eines jeden Äquiprobabilisten das Wort redet. Die Schlufsthese der gelehrten Arbeit, welche sich durch Klarheit der Sprache auszeichnet, lautet so: S. Alphonsus per opinionem certe notabiliterque probabiliorem intellexit I. opinionem ipsimet opinanti certe probabiliorem, II. practice non distinctam a notabiliter probabiliore, III. quae cum opinione probabilissima moraliter et per se confundi nequit, IV. quaeque cum opinione solitarie graviterque probabili certitudinem moralem efformat (S. 287).

Ebenso gerne als wir diesen Schlufs annehmen, ebenso entschieden müssen wir jedoch Bedenken tragen gegen die Behauptung des Verfassers (n. 92), der hl. Alfons habe, um die Verpflichtung einer opinio late dubia zu beweisen, sich keines reflexen Prinzips bedient. Dieses reflexe Prinzip wird doch allzu deutlich vom hl. Lehrer besonders in den letzten Ausgaben seiner Moral angeführt: Ratio, quia ad licite operandum debemus in rebus dubiis veritatem inquirere, et sequi; at ubi veritas clare inveniri nequit, tenemur amplecti saltem opinionem illam, quae propius ad veritatem accedit, qualis est opinio probabilior. (Auctoris monitum. Init. Edit. VII.) Diesen Satz scheint P. De Caigny nicht richtig verstanden oder gewürdigt zu haben; was ihn auch zu einer Polemik gegen unsere

[1] Apologetica de Aequiprobabilismo Alphonsiano historico-philosophica dissertatio iuxta principia Angelici Doctoris. Tornaci, Casterman.

diesbezügliche Auffassung in der Revue Thomiste (1899) veranlafst. — Auf andere Punkte können wir hier nicht weiter eingehen.

Wittem (Holland). J. L. Jansen C. Ss. R., Philosophieprofessor.

13. **Études Franciscaines.** Tome VI. Paris 1901, Oeuvre de St. François, 5, Rue de la Santé (13ᵉ ar.).

Mit dem 6. Bande schliefst der 3. Jahrgang dieser allgemeinwissenschaftlichen Monatsschrift. Als dem Zwecke unseres Jahrbuchs entsprechend sind folgende Abhandlungen zu erwähnen: Les Frères Mineurs et l'Université d'Angers. — Les Églises de France sont-elles d'origine Apostolique? — Le Rôle de la volonté d'après Scot. — Le Troisième Précepte du Décalogue. Discussion théologique. — Saint Denys l'Aréopagite. — Le Merveilleux. — Der Apostolische Ursprung der Kirchen Frankreichs wird durch die genannte Arbeit in drei Artikeln entschieden und geschickt verteidigt. Überhaupt ist die schon seit einer Reihe von Jahren in Frankreich sich mächtig geltend machende Rückkehr zur uralten Überlieferung freudig zu begrüfsen. Eine stattliche Zahl von trefflichen Werken legt Zeugnis ab für die Echtheit der Tradition, so z. B. Dom Piolin, Hist. de l'Église du Mans; Abbé Arbellot, Dissert. sur l'Apostolat de St. Martial; Abbé Chaussier, Dissert. sur l'origine Apostolique de l'Église de Metz; Mgr. Freppel, Leçons d'éloquence, St. Irénée; Abbé Faillon, Monuments inédits de l'apostolat de Stᵉ Marie-Madeleine etc.; Dom Chamart, Les Églises du monde romain et celles de la Gaule en particulier; M. Coudert de Lavillate, Le Christianisme dans l'Aquitaine; Mgr. Bellet, Les Origines des Églises de France et les fastes épiscopaux. Die Frage hängt innig zusammen mit der areopagitischen, welche im Artikel: St. Denys l'Aréop. zur Sprache kommt und im Sinne unseres Jahrbuchs gelöst wird. Leider hat sich da in den deutschen Zitaten mancher Druckfehler eingeschlichen. — Der Artikel: Le Rôle etc. befafst sich mit den Scotus-Studien der Revue Thomiste seit 1898. Scotus zum Vater des Kantismus und des modernen Subjektivismus machen, geht offenbar zu weit. Es werden hier zwei Arten von Leitung unterschieden: la direction de commandement und la direction de conseil. Die letztere wird der Vernunft und die erstere dem Willen zugeeignet und so die scotistische und thomistische Auffassung miteinander versöhnt. Das stimmt wieder mit dem Ausspruch des Papstes Sixtus IV.: „Thomas et Scotus differunt verbis potius quam re.“ Dies, meinen wir, sollte mehr Gegenstand solcher Studien sein. Bei den Heiligen Gottes wird vielfach übersehen ihre höhere Erleuchtung.

Königshofen (Bayern). P. Josephus a Leonissa O. M. C.



ZEITSCHRIFTENSCHAU.

Divus Thomas. Ser. 2. vol. 2, 6. 3, 1—3. 1901—02. *Saccheri:* Contributiones ad introductionem biblicam. *Vespignani:* In liberalismum universum trutina. *Leccese:* De distinctione inter suppositum, naturam et existentiam sententia Thomo-Caietana. *De Holtum:* Specimen commentariorum Caietani usui scholarum accommodatorum. *P. A.:* Quaestio isagogica in sententiam „Sensatio est operatio organica". *Del Prado:* De gratia Dei. *Fargues:* De Deo uno. *Surbled:* Psychologiae profectus. *Vinati:* Bonorum materialium augendorum recta ratio. *Floccari:* De transformismo temperato postscriptum. *Granelli:* De inspiratione verbali Sacrae Scripturae. *Ricciardelli:* De passionibus explanationes scholasticae. *Surbled:* De associationis centris. *Pancotti:* Germanus conceptus genesis et evolutio oeconomiae politicae. *Crosta:* Synodus dioecesana tertia Eucharistica. — **Philosophisches Jahrbuch.** 15, 1. 2. 1902. *Haas:* Eine neue psychologische (psychophysische) Theorie. *Rolfes:* Neue Untersuchungen über die platonischen Ideen. *Isenkrahe:* Der Begriff der Zeit. *Willems:* Die obersten Seins- und Denkgesetze nach Aristoteles und Thomas v. Aquin. *Niestroj:* Die Willensfreiheit nach Leibniz. *Jacobi:* Der altägyptische Göttermythus. *Schindele:* Die aristotelische Ethik. *Sträter:* Ein modernes Moralsystem. *v. Holtum:* Tierisches und menschliches Erkennen. — **Kantstudien.** 7, 1. 1902: *Medicus:* Kants Philosophie der Geschichte. *Vorländer:* Die neukantische Bewegung im Sozialismus. *Ziegler:* Eine idealistische Theorie der Gesichtsvorstellung. *Kants* Erläuterung der Begriffe möglich und unmöglich, wahrscheinlich, unwahrscheinlich und gewifs, Glück und Unglück, mitgeteilt von Vaihinger. *Vaihinger:* Aus zwei Festschriften. Die Wardaschen Kantpublikationen. — **Revue Néo-Scolastique.** 8, 4. 9, 1 1901—02. *Mercier:* Le phénoménisme et l'ancienne métaphysique. *Lechalas:* Les fondements de la géométrie à propos d'un livre récent. *Masoin:* L'alcool et le crime. *De Munnynck:* La prémotion physique d'ancienne école dominicaine. *De Wulf:* Kantisme et Néo-Scolastique. *Lanusse:* Quelques réflexions d'un Moliniste. *Nys:* La divisibilité des formes essentielles. *Deploige:* L'émancipation des femmes. — **Revue Thomiste.** 9, 6. 10, 1. 2. 1902. *De Munnynck:* L'individualité chez les animaux supérieurs. *Mandonnet:* Le décret d'Innocent XI contre le probabilisme. *Montagne:* La pensée de s. Thomas sur les diverses formes de gouvernement. *Pègues:* Théologie thomiste d'après Capréolus. *Mandonnet:* La position du probabilisme dans l'église catholique. *Renaudin:* La définibilité de l'assomption de la très sainte Vierge. *Guillermin:* De la grâce suffisante. *Fargues:* L'idée du devoir dans la morale d'Aristote. *Mercier:* Le Surnaturel. *Dom Legeay:* L'Ange et les théophanies dans la Sainte-Écriture d'après la doctrine des Pères. *Hugon:* La Notion de la Foi. *Van Becelaere:* La Philosophie en Amerique depuis les origines jusqu'à nos jours. — **Revue de métaphysique et de morale.** 10, 1—3. 1902. *Couturat:* Sur la métaphysique de Leibniz. *Léon:* La philosophie de Fichte et la conscience contemporaine. *Wilbois:* L'esprit positif. *Lyon:* Le Léviathan et la paix perpetuelle. *Goblot:* La licence de philosophie. *Gourd:* Le sacrifice. *Delacroix:* L'art et la vie intérieure. *Landry:* La responsabilité pénale dans la doctrine utilitaire. *Mac Coll:* Logique tabulaire. *Lachelier:* Note sur le Philèbe. *Poincaré:* Sur la valeur objective de la science. *Evellin:* La dialectique des antinomies Kantiennes. *Dunan:* La division des

devoirs. *Rist:* L'utilité sociale de la propriété individuelle. *Renault:* Le suffrage universel. — **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.** 118, 1. 2. 119, 1. 2. 1901—02. *Volkelt:* Beiträge zur Analyse des Bewufstseins. *Siebeck:* Das Problem der Freiheit bei Goethe. *Clasen:* Gustav Glogaus System der Philosophie. *Gomperz:* Die Welt als geordnetes Ereignis. *Hamann:* Das Problem des Tragischen. *Leser:* Zur Würdigung Nietzsches. *Brömse u. Grimsehl:* Untersuchungen zur Wahrscheinlichkeitslehre. *Döring:* Epikurs philosophische Entwicklung. *Simmel:* Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion. *König:* Warum ist die Annahme einer psychophysischen Kausalität zu verwerfen? *Störring:* Zur Frage der Erinnerungsübung. *Messer:* Zur Beurteilung des Eudämonismus. *Scheerer:* Zur Frage nach der reinmenschlichen Begründung der sittlichen Forderung. *Busse:* Jahresbericht über die Erscheinungen der anglo-amerikanischen Literatur der Jahre 1896/1897. — **Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.** 8, 6. 9, 1. 2. 1901—02. *Flügel:* Die Bedeutung der Metaphysik Herbarts für die Gegenwart. *Felsch:* Die Psychologie bei Herbart und Wundt. *Schreiber:* „Persönlichkeits-Pädagogik". *Kobel:* Ethnographische Voraussetzungen der Weltpädagogik. — **Stimmen aus Maria-Laach.** 61, 4. 5. 62, 1—3. 1901—02. *Wasmann:* Die neueste Entwicklung des Zellenbaues. *Cathrein:* Religion des Sonnenscheins. *Müller:* Die Harmonie der Sphären. *v. Nostitz-Rieneck:* Weltkirche und Weltkultur. *Wasmann:* Ein Blick ins Zellenleben. *v. Dunin-Borkowski:* Lehre und Leben bei Benedikt de Spinoza. *Stiglmayr:* Das antike Tugendideal in der Platonischen Apologie des Sokrates. *Baumgartner:* Chateaubriands Apologie des Christentums. — **Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und dem Cistercienser-Orden.** 22, 4. 23, 1. 1901—02. *Claramunt:* Materia et forma. *Švorčik:* Die Theorie der Gefühle nach Thomas v. Aquin. *Claramunt:* De partibus quibus constat propositio logica. *Birkle:* Rhabanus Maurus und seine Lehre von der Eucharistie. — **Przegląd filozoficzny.** 5, 1. 1902. *Kozłowski:* Das Problem der Wissenschaft. *Biegeleisen:* Entwicklung des Begriffes der mechanischen Bewegung. *Abramowski:* Leib und Seele. *Kodis:* Die Wirklichkeit und ihr wissenschaftlicher Begriff. *de Courtenay:* Über Sinnestäuschungen, Sinnestrug. — **Die Kultur.** 3, 3—7. 1902. *Hirn:* Der Katholicismus u. das 20. Jahrhundert. *v. Kralik:* Altnordische Dichtkunst. *Grimmich:* Otto Willmanns 25jährige Thätigkeit am Prager Pädagogischen Universitätsseminar. *Baumgarten:* Voraussetzungslose Forschung, freie Wissenschaft und Katholicismus. *v. Kralik:* Adam Trabert. *v. Kralik:* Kulturideale. *Müller:* Die Philosophie der Astronomie. *Schleufsner:* Unfehlbarkeit u. freie Forschung. *Hamann:* Franz Eichert. *Innerkofler:* Dr. Johannes Emmanuel Veith. *Schlögl:* Die heilige Poesie der Hebräer. — **Rivista internazionale** di Scienze sociali e discipline ausiliarie. 20, 109—113. 1902. *Toniolo:* Provedimenti sociali populari: Studi storici e criteri direttivi a proposito delle odierne agitazioni sociali in Italia. *Lorini:* L'impero del Giappone secondo i dati statistici più recenti. *Ermini:* Il „Dies irae" e l'innologia ascetica nel secolo dezimoterzo. *Caissotti di Chiusano:* Pensieri sulla filosofia della storia. *Manfredi:* La legislazione sociale nel Belgio. *Paribeni:* I recenti fatti di Grecia. Per una traduzione degli Evangeli. *Toniolo:* Il socialismo nella cultura moderna. *Rocci:* La repubblica romana nel possesso delle sue conquiste. *Toniolo:* La recente Lettera apostolica e la sua importanza sociale. *Toniolo:* Lo sviluppo del cattolicismo sociale dopo l'Enciclica Rerum novarum. *Tuccimei:* Gl'istinti secondo la teoria dell'evoluzione. *Vercesi:* L'idea di patria

e l'umanitarismo: A proposito di un libro di G. Goyeau. — **Cultura sociale.** 5, 6—11. 1902. *Molteni:* Il divorzio. *Nicola:* Funzione sociale del commune rurale. *r. m.:* Socialismo in crisi. *Comtono:* La legislazione sociale. *Giovannini:* I disordini universitari. *Averri:* Movimento feminile cristiano. *Arcari:* Grandezza e decadenza di Roma. *Dore:* Il centenario della nascita del P. Lacordaire. *Meda:* Il disegno di legge pel riposo festivo. *Quidam:* Per la cultura religiosa. (A proposito di un libro di G. Semeria.) *Cantono:* Il secolo XIX. — **La Rivista Tridentina.** 2, 1. 1902. *Rigotti:* Studio sulle parole italiane derivate dall'Arabo. *Erasmo di San Gregorio:* I carmi degli umanisti trentini nell'età del renascimento.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Antoine: Corso di economia sociale. — *Rivista Internaz. di Scienze sociale* 28, 110. *Toniolo.*
Basch: La poétique de Schiller. — *Rev. de Mét. et de Morale* 10, 3.
Baumann: Über Willens- und Charakterbildung. — *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 118. *Pfennigsdorf.*
Bellevue: L'Oeuvre du Saint-Esprit ou la sanctification des âmes. — *Rev. Thomiste* 10, 2. *Froget.*
Bocchialini: Il dritto alla terra. — *Cultura sociale* 5, 11.
Bonomelli: Attraverso i tempi presenti. — *Cultura sociale* 5, 10.
Bos: Psychologie de la croyance. — *Rev. de Mét. et de Morale* 10, 3.
Bremond: L'Inquiétude religieuse. — *Riv. Internaz.* 28, 112. *Caissotti di Chiusano.*
Buchberger: Die Wirkungen des Bufssakramentes nach Thomas. — *Allg. Litt.* 11. *Nagl.* — *Litt. Rundsch.* 28. *Schmid.*
Cathrein: Die Frauenfrage. — *Litt. Rundsch.* 27. *Brüll.*
Delafosse: Théorie de l'ordre. — *Riv. Internaz.* 28, 109. *Burri.*
Domański: Die Psychologie des Nemesius. — *Allg. Litt.* 11. *Willmann.*
Domet de Vorges: Saint Anselme. — *Div. Thomas* 23, 3. *Vinati.*
Durand: Questions de philosophie morale et sociale. — *Riv. Internaz.* 28, 110. *Burri.*
Einig: Institutiones theologiae dogmaticae. — *Litt. Rundsch.* 27. *Dörholt.*
Eisler: Das Bewufstsein der Aufsenwelt. — *Philos. Jahrb.* 15. *Ott.*
Ely: Outlines of Economics. — *Riv. Internaz.* 28, 109. *Costanzi.*
Englert: Logica. Prima pars Summae philosophiae ex operibus S. Thomae. — *Litt. Rundsch.* 28. *Kaufmann.*
Eucken: Die Lebensanschauungen der grofsen Denker. 3. Aufl. — *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 119. *Pfennigsdorf.*
Fabre: La pensée antique, de Moïse à Marc-Aurèle. — *Rev. de Mét. et de Morale* 10, 3.
Fauth: Das Gedächtnis. — *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 118. *Pfennigsdorf.*
Federici: Divorzio e socialismo. — *Riv. Internas.* 28, 111. *Stoppani.*
v. Feldegg: Beiträge zur Philosophie der Gefühle. — *Zeitsch. f. Philos. u. Päd.* 9. *Schmidkunz.*
Ferrari: Il popolo. *Che cosa fu, che cosa è, che cosa deve essere.* — *Cultura sociale* 5, 6.
Ferriére: La cause première d'après les données expérimentales. — *Zeitschr. f. Ph. u. ph. Kr.* 118. *König.*

Fischer, K.: Geschichte der neueren Philosophie IV u. V. 4. Aufl. — *Litt. Rundsch.* 28. *Braig.*
Fischer, E. L.: Der Triumph der christlichen Philosophie. — *Allg. Litt.* 11. *Fürst.*
Fonsegrive: Essai sur le libre arbitre. 2. édit. — *Zeitsch. f. Ph. u. ph. Kr.* 118. *König.*
Goldschmidt: Kantkritik oder Kantstudium? — *Philos. Jahrb.* 15. *Gutberlet.* — *Revue Néo-Scol.* 9. *R. C.*
Gory: L'immanence de la raison dans la connaissance sensible. — *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 118. *König.*
Graziadei: Intorno alla legge del godimento decrescente ed al principio del grado finale di utilità. — *Riv. Internaz.* 28, 111. *Scorza.*
Gredt: Elementa Aristotelico-Thomisticae. — *Philos. Jahrb.* 15. *Rolfes.* — *Divus Thomas* II, 2. *Bersani.*
Gruber: Gius. Mazzini. — *Riv. Internaz.* 28, 109. *Bianchi-Caglieri.*
Gutberlet: Ethik und Naturrecht. 3. Aufl. — *Litt. Rundschau* 27. *Walter.*
Gutberlet: Der Kampf um die Seele. — *Zeitsch. f. Philos. u. Päd.* 8. *Schwertfeger.*
Güttler: R. Descartes' Meditationes. — *Philos. Jahrb.* 15. *Schreiber.*
Habrich: Pädagogische Psychologie. — *Allg. Litt.* 11. *Sägemüller.*
v. Hartmann: Zur Zeitgeschichte. Neue Tagesfragen. — *Zeitsch. f. Philos. u. ph. Kr.* 119. *Unold.*
Hardy: König Asoka. — *Riv. Internaz.* 28, 111. *Agliardi.*
v. Hertling: Der Untergang der antiken Kultur. Augustin. — *Riv. Internaz.* 28, 111. *Agliardi.* — *Stim. a. M.-L.* 62. *Kneller.*
Houtin: La question biblique. — *Cultura sociale* 5, 10.
Huit: La philosophie de la nature chez les anciens. — *Allg. Litt.* 10. *rn.* — *Philos. Jahrb.* 15. *v. Hertling.* — *Litt. Rundsch.* 28. *Schanz.* — *Revue Néo-Scol.* 9. *Nys.*
Inorea: Il commune e la sua funzione sociale. — *Riv. Internaz.* 28, 112. *Caissotti di Chiusano.*
Janssens: Summa theologica. Tom. III. — *Litt. Rundsch.* 27. *Dörholt.* — *Div. Thomas* 23, 3. *J. L.*
Jaurès: Études socialistes. — *Riv. Internaz.* 28, 113. *Burri.*
Jungmann: Institutiones theologiae dogmaticae specialis. — *Augustinus* 02. *Lhotzky.*
Kempel: Göttliches Sittengesetz und neuzeitliches Erwerbsleben. — *Litt. Rundsch.* 28. *Ott.*
Koch: Pseudo-Dionysius Areopagita. — *Revue Néo-Scol.* 9. *de Wulf.*
Kurth: L'Église aux Tournants de l'histoire. — *Riv. Internaz.* 28, 111. *Banci.*
Laforte-Randi: Nelle litterature straniere „Pessimiste". — *Riv. Internaz.* 28, 109. *Costanzi.*
Landormy: Descartes. — *Rev. de Mét. et de Morale* 10, 3.
Lasson: Der Leib. Philosophische Vorträge. — *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 118. *Pfennigsdorf.*
Léon: La Philosophie de Fichte. — *Rev. de Mét. et de Morale* 10, 3.
Leven: La vie, l'âme et la maladie. — *Rev. de Mét. et de Morale* 10, 3.
Lechalas: Étude sur l'espace et le temps. — *Zeitsch. f. Philos. u. ph. Kr.* 118. *König.*
Lehmen: Lehrbuch der Philosophie. — *Stim. a. M.-L.* 62. *v. Dunin-Borkowski.* — *Allg. Litt.* 11. *n.*
Liebmann: Weltwanderung. — *Zeitsch. f. Philos. u. ph. Kr.* 119. *Volkelt.*
Lindheimer: Hermann Cohen. — *Kantstudien* 7. *Vorländer.*

Lindner: Geschichtsphilosophie. — *Kantstudien* 7. *Medicus.* — *Allg. Litt.* 11. *Mussil.* — *Rev. de Mét. et de Morale* 10, 3.
Lobsien: Über den Ursprung der Sprache. — *Allg. Litt.* 10. *Willmann.*
Lodge: The Close of the Middle Age. — *Riv. Internaz.* 28, 111. *Costanzi.*
De Luca: Institutiones iuris ecclesiastici publici. — *Riv. Internaz.* 28, 111. *Burri.*
Mayer: Der teleologische Gottesbeweis und der Darwinismus. — *Augustinus* 1902. *er.* — *Litt. Rundsch.* 28. *Michelitsch.*
Meffert: Arbeiterfrage und Sozialismus. — *Riv. Internaz.* 28, 109. *J. P.*
Meyer: Institutiones iuris naturalis. — *Philos. Jahrb.* 15. *Arenhold.*
Müller u. Pilzecker: Experimentelle Beiträge zur Lehre vom Gedächtnisse. — *Philos. Jahrb.* 15. *Gutberlet.*
Muth: Der Kampf des Celsus gegen das Christentum. — *Litt. Rundsch.* 27. *Schell.*
Pernter: Voraussetzungslose Forschung, freie Wissenschaft und Katholizismus. — *Litt. Rundsch.* 28. *Braig.*
Pesch: Theologische Zeitfragen. Zweite Folge. — *Litt. Rundsch.* 28. *Braig.* — *Allg. Litt.* 11. *r.*
Planeix: Constitution de l'Eglise. — *Rev. Thomiste* 10, 2.
Puccini: La scienza ed il libero arbitrio. — *Rivista Tridentina* 2, 1. *C. E.*
Rappaport: Spinoza und Schopenhauer. — *Zeitsch. f. Philos. u. Päd.* 9. *Schwertfeger.*
Reich: Kunst und Moral. — *Litt. Rundsch.* 28. *Kolberg.*
Reinstadler: Elementa philosophiae scholasticae. — *Philos. Jahrb.* 15. *Schreiber.* — *Revue Néo-Scol.* 9. *Mercier.* — *Divus Thomas* II, 3. *J. L.*
Révai: Grundbedingungen der gesellschaftlichen Wohlfahrt. — *Riv. Internaz.* 28, 112. *Petrone.*
Ribersanges: Epitome philosophiae christianae. — *Divus Thomas* II, 3. *P. H. R.*
Rissart: Der Hypnotismus, seine Entwicklung und Bedeutung. — *Litt. Rundsch.* 28. *Stölzle.*
Ritchie: Platon. — *Rev. de Mét. et de Morale* 10, 3.
Rubin: Die Ethik Senekas. — *Allg. Litt.* 10. *-de-.*
Scheeben-Atzberger: Handbuch der katholischen Dogmatik. — *Litt. Rundsch.* 27. *Schmid.*
Schell: Apologie des Christentums. — *Allg. Litt.* 11. *Reinhold.* — *Augustinus* 1902. *E.* — *Litt. Rundsch.* 28. *Braig.*
Semeria: Il cardinale Newman. — *Cultura sociale* 5, 10.
Schindele: Beiträge zur Metaphysik des Wilh. von Auvergne. — *Philos. Jahrb.* 15. *Wittmann.*
Schmidt: Die Lehre vom Tyrannenmord. — *Stim. a. M.-L.* 62. *Cathrein.*
v. Schöler: Kritik der wissenschaftlichen Erkenntnis. — *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 118. *Siebert.*
Schulte-Tigges: Philosophische Propädeutik. — *Philos. Jahrb.* 15. *Willmann.* — *Zeitsch. f. Philos. u. ph. Kr.* 119. *Vorländer.*
Schweizer: Die Religionsphilosophie Kants. — *Kantstudien* 7. *Katzer.*
Seibert: Lotze als Anthropologe. — *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 118. *Wentscher.*
Spitta: Mein Recht auf Leben. — *Philos. Jahrb.* 15. *Achelis.*
Stölzle: v. Köllikers Stellung zur Deszendenzlehre. — *Philos. Jahrb.* 15. *Pfeifer.* — *Stimm. a. M.-L.* 62. *Wasmann.* — *Revue Néo-Scol.* 9. *J. C.* — *Litt. Rundsch.* 28. *Uebinger.*
Stumpf: Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Philosophie. — *Zeitsch. f. Philos. u. ph. Kr.* 119. *Vorländer.*

ZUR DOGMATISCHEN UND APOLOGETISCHEN LITERATUR.[1]

Von

Dr. M. GLOSSNER.

1. Laur. Janssens, S. T. D., Tractatus de Deo Trino. Frib. Brisg. Herder. 1900. 2. Ch. Pesch, Theologische Zeitfragen. 2. Folge. Freib. i. B. 1901. 3. P. S. Sciffini, Tract. de gratia divina. Frib. Brisg. 1901. 4. Dr. H. Schell, Apol. des Christentums. I. Bd. Religion und Offenbarung. Paderborn. 1901.

I. Die spekulative Trinitätslehre.

Der dritte Band des neuen, grofsartig angelegten Kommentars zur theologischen Summa des hl. Thomas von Dr. Janssens enthält die Trinitätslehre. Das mit Index 899 Seiten umfassende Werk behandelt die Quästionen 27—43 des ersten Teiles der S. Th. An der Spitze steht eine Widmung an Papst Leo XIII., dessen Schöpfung das Kollegium des hl. Anselm am Aventin ist, dem der Verf. als Rektor vorsteht. Darauf folgt ein anerkennendes Schreiben des Papstes, der darin eine Frucht ersieht, „quo industrias Nostras collocasse optime reputamus". Das Werk dem Studium derjenigen zu empfehlen, denen Begabung und Mufse eine tiefer dringende und umfassendere Beschäftigung mit der dogmatischen Wissenschaft gestatten, erscheint daher unsererseits als überflüssig. Da der Verf. den Text des englischen Lehrers voraussetzt, so wird der Leser die theologische Summa stets zur Seite haben müssen. Zur Erleichterung der Übersicht dienen die zahlreichen schematischen Darstellungen, und zum besseren Verständnisse die zusammenfassenden Bemerkungen am Schlusse der Quästionen. Reichhaltig ist das biblische wie das patristische Material. Aufser dem hl. Thomas kommen besonders der heil. Bonaventura sowie die hervorragenden Theologen des Ordens, dem der Verf. angehört, zum Worte. Der Kritik ist, wie z. B.

[1] Berichtigung: Oben S. 40 Z. 10 v. o. st. „Welt": l. „Mitte".



die ausführliche Erörterung über das sog. Comma Ioanneum beweist (p. 136 sq.), deren Resultat allerdings wenig befriedigt, das ihr gebührende Recht eingeräumt.[1]

Wir werden uns im folgenden auf die spekulativen (im engeren Sinne theologischen) Partien beschränken, und die Stellung des Verf. zu den neueren wissenschaftlichen Versuchen, in das Verständnis des Geheimnisses einzudringen, ins Auge fassen. Dabei rechnen wir auf den Beifall des Lesers, wenn wir uns nicht mit dem bloſsen Referieren begnügen, sondern allenfallsige Lücken in der Darstellung und Kritik des Verfassers auszufüllen versuchen.

Für das Verhältnis des Verf. zur engeren thomistischen Schule ist die Bemerkung über die Erkenntnis Gottes vom Kontingentzukünftigen bezeichnend, worin er als seine Ansicht erklärt, daſs er „nullo modo huic futurorum cognitioni ita medium commune assignare divinam aeternitatem, ut non etiam pro omnibus futuris quae Deus operatur, . . . simul, immo logice primarium medium teneamus divinae scientiae causalitatem".[2]

Als zu vermeidende Extreme in der Darstellung der Trinitätslehre werden genannt: 1. der gefährliche Irrtum jener, welche die göttliche Einheit in einer Weise betonen, daſs sich die Trinität wie eine Ergänzung, gleichsam wie etwas Accidentelles darüber aufbaue, 2. der weniger schwere Irrtum derjenigen, welche meinen, die Lehren der Theodicee von dem Einen Gotte könnten mit Absehen von dem Geheimnisse der Trinität in ihrer vollen Wahrheit zur Geltung gebracht werden: was allerdings in dem vom Verf. näher erklärten Sinne zugestanden werden muſs.[3]

Auf eine schematische Übersicht der vom hl. Thomas eingehaltenen Ordnung, der Angabe der Quellen und der zu vermeidenden Irrtümer folgt dem Gange der Summa entsprechend der dogmatische Nachweis, daſs es in Gott Ausgänge, und zwar deren zwei gebe, da die Ausgänge auf Aktionen beruhen, diese aber in einem Geistwesen nur solche des Intellekts und des Willens sein können, nämlich eine processio (ad intra) secundum intellectum und folglich sec. similitudinem, weshalb sie mit Recht

---

[1] Der Verf. schlieſst seine kritisch-exegetische Untersuchung mit den Worten: „Et haec dicta de scientifica disquisitione, seu de demonstrabilitate authentiae Joannei commatis sufficere credimus. De ipsa autem authentia nos iudicare noluisse, sicut lectorem monebamus incipiendo, ita absolvendo iterum monemus." p. 168.

[2] P. XIV. n. 2.

[3] L. c. p. XI.

den Namen generatio (geistige Zeugung) führe, und eine solche secundum voluntatem, die zwar die vollkommenste Ähnlichkeit mit sich führe, gleichwohl aber formell nicht secundum similitudinem stattfinde, weshalb sie nicht als generatio zu bezeichnen sei. (pp. 21—90.)

Aus der folgenden „exegetisch-historischen" Partie heben wir die gegen Kuhn gerichtetete Bemerkung hervor, worin als confusa et incohaerentia bezeichnet wird, was dieser gegen die augustinische Auffassung der Theophanie einwendet, ac si Deus absolute spectatus non posset apparere totus in manifestatione singulari, nec tres personae simul in manifestatione triplici, nec etiam prima persona Patris sola, si velit.[1] Bei Kuhn[2] hängt diese längst verlassene, auf neuplatonischen Einfluſs zurückzuführende Ansicht von der Unmöglichkeit, daſs der Vater erscheine, mit seiner spekulativen Erklärung der Trinität zusammen, derzufolge der Vater sich im Sohne und Geiste zur aktualen Persönlichkeit (Geistigkeit) vermittelt: worauf wir zurückkommen werden.

Für die begrifflich-wissenschaftliche Exposition des Dogmas ist der Begriff der subsistierenden Relation von hervorragender Bedeutung. Wie in anderen Fällen, so wurde dank der Offenbarung der natürliche Begriff der Relation genauer präzisiert. Die Unterscheidung eines zweifachen Verhaltens der realen Relation nach der Seite der Substanz („in"), der sie zukommt, und der Formalität des Bezogenseins („ad") enthält den Schlüssel zur Lösung zahlreicher Schwierigkeiten und macht es insofern einigermaſsen begreiflich, wie mit dem numerischen Unterschiede der durch die Relationen konstituierten Personen die vollkommenste Einheit des Seins, der Substanz und der Vollkommenheit zusammenbestehen kann.[3]

Ebenso bedarf der aus der Erfahrung gewonnene Begriff der Person der schärferen Bestimmung nach Maſsgabe des Dogmas; denn dieses verlangt eine solche im Unterschiede von der Natur, auch der geistigen, weshalb die Identifizierung des formellen Personseins mit dem aktualen Selbstbewuſstsein in der Anwendung auf die Trinität überall zu Irrtümer führen muſste.

---

[1] P. 121 sq.

[2] Dogmat. Bd. II. S. 15.

[3] L. c. p. 207 sq. Wir bemerken ausdrücklich, daſs die theologische Exposition nicht beansprucht, die innere Möglichkeit des Geheimnisses zu erweisen, sondern nur den Zweck hat, demselben eine begriffliche Fassung zu geben, welche imstande ist, den Vorwurf des Widerspruches abzuwehren.

Umsomehr gilt dies von der modernen Auffassung der Geistnatur, die, von dem subjektivistischen Grundsatz ausgehend, dafs das menschliche Selbstbewufstsein die Norm für alles Erkennen und den Grundtypus alles Seins darstelle, das Sein mit der Tätigkeit gleichsetzt, woraus dann gefolgert wird, dafs Gottes Geistigkeit und Persönlichkeit aus einer Tätigkeit resultiere, die nach Analogie des menschlichen Selbstbewufstseins irgendeinen Gegensatz von Ansich- und Fürsichsein, Natur und Geist involviere. In dieser Überspannung der Bedeutung des Selbstbewufstseins und der damit zusammenhängenden Identifizierung des Seins mit der Tätigkeit hat auch die an Schell vom Verfasser mit Recht getadelte übertriebene Betonung der „Aktivität" in der Analyse des Personbegriffs[1] ihren Grund. Dagegen erklärt der Verf.: personam nihil aliud esse quam ens in summo gradu individualitatis vel subsistentiae.

Bemerkenswert ist die Äufserung: Omnibus simul perpensis, videtur Boethius nimis insistere in significationem relativi, substantialem praedicationem in nomine personae in divinis veluti excludendo; S. Augustinus ex opposito non satis considerare elementum relativi in significatione personae divinae contentum; S. Thomas autem utramque sententiam coniungens, arduum quaesitum miro acumine solvit.[2]

Die Exposition schliefst mit den Worten: Persona ergo divina non solum divit essentiam absolutam, sed et relationem; imo magis in recto relationem, quam ipsam essentiam.

In der Dissertation: quid ratio non possit, berücksichtigt der Verf. die spekulativen Konstruktionen Lessings, Hegels, des Raimundus Lullus, Mastrofinis, Günthers, Rosminis und, in einem besonderen Appendix, Schells.[3] Hier dürfte eine doppelte Lücke auszufüllen sein, die eine, sofern zwischen Günther und Schell der Konstruktionsversuch Kuhns liegt, die andere, insoweit auf die tieferen philosophischen Quellen der spekulativen Versuche insbesondere Günthers und Schells nicht eingegangen ist.

Es mufs nämlich vor allem konstatiert werden, dafs den Konstruktionen Günthers, Kuhns und im Grunde auch Schells der Gedanke einer Subjekt-objektivierung, welcher die Seele der Hegelschen Trinität bildet, zugrunde liegt. Der Unterschied aber besteht darin, dafs bei den genannten katholischen Theologen der Prozefs als ein rein immanenter, der Weltschöpfung vorangehender, durch sie nicht vermittelter aufgefafst wird, während Hegel ihn nach seinem bekannten Worte: Ohne Welt

[1] L. c. p. 273. [2] L. c. p. 301. [3] P. 378 sq., 417 sq.

ist Gott nicht Gott, durch die Welt (Natur und Menschengeist) vermittelt sein läfst.

Die Frage ist, ob der dem Boden des subjektivistischen Rationalismus entsprossene Begriff der Subjektobjektivierung sich ohne Gefahr des Irrtums auf theistisches Gebiet verpflanzen läfst, ja ob er sogar als brauchbarer Schlüssel sich erweist, um in das tiefere Verständnis der christlichen Trinitätslehre einzudringen?

Die Antwort wird sich ergeben, wenn wir den Ursprung dieser modernen Idee ins Auge fassen. Dieselbe ist nämlich eine Abstraktion aus der spezifisch menschlichen Weise des Geistseins, oder der Art, wie der Mensch zum Selbstbewufstsein gelangt, indem er sich in seiner Tätigkeit gleichsam objektiviert und so sich durch Reflexion wie in einem Spiegelbilde selbst erfafst. Dieser im einzelnen sich vollziehende, relative Prozefs, auf das „Absolute“ übertragen, ergibt nun den Gedanken eines ursprünglich unbestimmten, potenziellen Seinsgrundes, der sich durch Bestimmung, F a s s u n g (wie sich Baader ausdrückt) zum Objekte gestaltet und dadurch erkennbar wird, aus dem blofsen Ansichsein zum Fürsichsein erhebt. Bei Hegel liegt dieser Gedankengang vollkommen klar zutage. Wie im relativen Denkprozefs das unbestimmte Sein (der logische Begriff) zur „Idee“ sich ausgestaltet und alle konkreten Gedanken nur als Modifikationen des Seinsgedankens, d. h. des Elementes alles Denkens sich darstellen, so ist der absolute Denkprozefs (das mit dem Sein schlechthin identische göttliche Denken) als Selbstbestimmung des logischen Begriffs zur Idee zunächst im reinen Elemente des Gedankens, dann aber im realen der Natur oder der erscheinenden, objektivierten Idee, aufzufassen, ein Prozefs, der zum Resultate das absolute Selbstbewufstsein hat, ein göttliches Selbstbewufstsein, das folgerichtig an das der Menschheit gebunden und durch dieses vermittelt ist.

Diese kurze Darstellung der Ausführung, welche der Gedanke der Subjektobjektivierung des höchsten Seinsgrundes in dem wissenschaftlich durchgebildetsten Systeme gefunden hat, läfst zur Genüge einsehen, dafs derselbe unmöglich auf den Gott des Theismus angewendet werden kann, geschweige denn dafs in ihm der Schlüssel des Trinitätsgeheimnisses gefunden werden dürfte. Diesem zufolge ist der Sohn, der dem Moment der „Objektivität“ in jenem Prozesse entsprechen würde, Gott von Gott, Licht vom Licht, Weisheit von der Weisheit. Der Ausgangspunkt des Dogmas ist also nicht der dunkle, bestimmungslose, der Bestimmung bedürftige und fähige Grund, aus dem sich ein Fürsichsein erheben soll, sondern die absolute Aktualität eines

in sich schlechthin bestimmten Seins, und die Hervorgänge implizieren zwar relative Gegensätze unbeschadet der absoluten Einheit des Wesens, beruhen aber keineswegs auf einem im Wesen selbst liegenden Gegensatz von Finsternis und Licht, Ansichsein und Fürsichsein.

Daraus aber ergibt sich auch zugleich, daſs ein solcher Prozeſs der Subjektobjektivierung überhaupt und konsequenterweise nur auf monistisch-pantheistischem Boden Sinn hat und zu Recht besteht. Denn was ist jener Grund, der im Güntherschen System (wenn auch durch sich selbst) zur aktualen Geistigkeit sich bestimmen soll, jenes Ansichsein, das Kuhn dem Prozeſs zugrunde legt, anderes, als eben derselbe logische Begriff, d. h. das allgemeine, bestimmungslose Sein, von welchem auch Hegel ausgeht, also in Wahrheit eine Abstraktion vom endlichen Sein, das Element des spezifisch menschlichen Denkens, welches überdies das Merkmal des proportionalen menschlichen Denkobjektes (des Intellegiblen im Sinnlichen), d. h. die Beziehung auf das Sinnliche, Materielle an sich trägt, daher dies auch unwillkürlich in den theistisch gemeinten Konstruktionen der Trinität sich Geltung verschafft: so die von Günther angenommene „absolute Zeiträumlichkeit im Leben des Absoluten“[1] und bei Baader, welcher als vierter jener Trias spekulativer Konstruktoren der Trinität zugesellt werden kann,[2] der nach J. Böhmes Vorgang der Gottheit zugeschriebene Lichtleib: Annahmen, die in unverkennbarer Analogie zu Hegels realer Objektivierung der Idee in der Natur stehen, und in denen die Verwechslung des logischen Seins mit

[1] Eurist. u. Her. S. 513.

[2] Die von Hoffmann (Spekulative Entwicklung der ewigen Selbsterzeugung Gottes S. 31) gegebene kurze Darstellung der Baaderschen Trinitätslehre möge hier, da sie den Grundgedanken der theosophischen Trinität zu präzisem Ausdruck bringt, Platz finden: „Im Begriff des Ternars sind drei Wirker und drei Wirkungen oder Gewirkte zu betrachten. Der Vater als die in die erste Selbstfassung oder Gründung gehende Freiheit, selber ungewirkt, wirkt in sich den Sohn, das Wort, als die die Enthülltheit des Vaters bedingende erste Einhüllung oder Fassung als ersten Gewirkten und zweiten Wirker, weil derselbe als eine Kraft, in welcher der Vater sich auf einmal zusammen nimmt, die Vielheit oder Allheit der Kräfte wirkt, und mit oder in welchem, da diese Einhüllung oder Selbstfassung keine Einsperrung ist, der Vater den Geist wirkt als zweiten Gewirkten und dritten Wirker.“ Vorher geht die Mahnung, das freie Sein als „Ansich- und Insich- lichtes Sein“ zu denken, eine anscheinend gegen Hegel gerichtete Bemerkung. Aber auch nach Hegel ist der „Geist“ Anfang und Ende des Prozesses. Da jedoch das „Sein“ des sich „Fassens“ bedarf, ein solches aber nur vom unbestimmten (logischen) Sein sich aussagen läſst, so liegt die Konsequenz auf seiten Hegels, der dieses Sein in Natur und endlichem Geiste sich „fassen“ läſst.

dem schlechthin aktualen (alle Pontenzialität und damit alles Werden ausschliefsenden), göttlichen Sein ihre Konsequenzen deutlich kundgibt? Gelegentlich sei hier die Bemerkung angebracht, wie wichtig die scholastische Lehre ist, dafs der Begriff des Seins nur im analogischen Sinne von Gott und den geschaffenen Dingen ausgesagt werden dürfe, und dafs das göttliche Sein als actus purus, d. h. als von vornherein, nicht erst durch „Bewegung" intellegibles und darum intelligentes Sein gedacht werden müsse: womit dann jeder Gedanke eines Geistwerdungs- und Personifizierungsprozesses ausgeschlossen erscheint.

Wenden wir uns der Güntherschen Konstruktion der Trinität zu, so findet das Gesagte seine volle Bestätigung. „Der Geist ist — nach Günther — wie Prinzip, so auch Mafsstab der Erkenntnis, weil er nur in der Art und Weise, wie er sich erkennt, so auch alles andere erkennen kann."[1] Nach dem Typus des menschlichen Selbstbewufstseins und der menschlichen Erkenntnisweise glaubt daher Günther auch das göttliche Geist- und Personsein denken zu dürfen. Im Selbstbewufstsein gebe sich Gott nach Dasein und Wesen unmittelbar kund. Dem Irrtum Hegels aber glaubt derselbe durch seine Unterscheidung einer doppelten Erkenntnisweise, der begrifflichen und der ideellen vorzubeugen. „Die Günthersche Philosophie erbaut sich auf der Idee, d. h. dem Sich = als Ursache — als Sein = Wissen des Geistes oder auf dem eigentümlichen Geistesgedanken, von dem die kirchliche Wissenschaft unter der Herschaft der alten Begriffsspekulation (der Begriff als Gedanke vom Gemeinsamen in Vielen, d. h. vom Allgemeinen, ist nämlich nach Günther das Resultat des Denkprozesses der Natur in ihren animalischen sinnbegabten Produkten) noch keine Ahnung hatte. Durch die Idee allein aber läfst sich das Wissen mit dem Glauben aussöhnen und in ihrem Besitze darf der Geist für die Beurteilung des Gegebenen in einer Offenbarung sogar das positive Kriterium der Vernunft aufstellen."[2] Diese letzten Worte gelten von allen jenen Theologen, die vom Standpunkt der Vernunft aus eine innere Einsicht in das Mysterium anstreben und dasselbe aus in der Vernunft gegebenen Daten mehr oder minder ableiten zu können meinen. So ersieht Kuhn in der Gottesidee, die dem Geiste im Spiegel der Seele das Wesen Gottes repräsentiere, das Organ und den Keim aller höheren Erkenntnis. Ähnlich hat auch Frohschammer der kirchlichen

[1] Clemens, Die spek. Theol. Günthers S. 45 f.
[2] Clemens a. a. O. S. 12.

Erklärung gegenüber, dafs der menschliche Verstand (ratio) die Geheimnisse des Christentums nicht von sich aus, sondern nur durch Offenbarung und Glauben zu erkennen vermöge, sich auf die „Vernunft" als ein Vermögen der Ideenwahrnehmung berufen, die das leiste, was die der kirchlichen Scholastik allein bekannte ratio nicht vermöge.

Indes täuscht sich (von seiner gänzlich verfehlten Beurteilung der Scholastik abgesehen) Günther gründlich über sein Verhältnis zu Hegel; denn einerseits ist die begriffliche Erkenntnis als ein Erfassen des Wesens in der Erscheinung ein Grundwissen; anderseits aber vollzieht sich alles menschliche Grundwissen in der Form des Allgemeinen, da es kein intuitives, sondern ein abstraktives Wissen ist. Beides aber will auch die Hegelsche Theorie des Selbstbewufstseins und seine Auffassung des Wissens. Der Hegelsche Irrtum aber besteht darin, dafs er das „Absolute" durch eine Art unmittelbarer Intuition mittels des Relativen in seinem Wesen erkennen will, und gerade diesen Irrtum teilt Günther mit Hegel, und zieht ebendeshalb wie dieser trotz aller Berufung auf die „Idee", die göttliche Persönlichkeit in das Naturleben herunter. Denn mit vollem Rechte hat man der Güntherschen Konstruktion gegenüber den Vorwurf erhoben, dafs wir ihr zufolge „das Absolute im ersten Momente, wie es als Satz dem Gegensatze und Gleichsatze, oder als Vater dem Sohne und dem hl. Geiste logisch vorhergeht, als ein blindes, unbestimmtes Sein, als dunkles Prinzip, das die blofse Möglichkeit zum Selbstbewufstsein in sich schliefst, notwendig denken müssen, und dafs der Sohn (ja eigentlich erst der hl. Geist als Schlufsmoment in dem göttlichen Selbstbewufstseinsprozesse) den Vater zum erkennenden und zur wahren Gottheit macht, eine Auslegung, welche die . . . Stellen von Günther, worin die göttliche Offenbarung ad intra als ‚Selbstrealisierung des Absoluten als Ansich zum Fürsichsein' und als ‚Verwirklichung des Absoluten zur Gottheit' bezeichnet wird, selbst an die Hand geben."[1]

Mit diesem logischen Ausgangspunkt befindet sich Günther bereits im Fahrwasser Hegels; der Schlufs kann demnach, konsequent verfolgt, nur der gleiche sein, nämlich statt der absoluten, transzendenten Persönlichkeit Gottes im Sinne des Theismus: das allgemeine Sein, der logische Begriff, der in Natur und Geist sich selbst realisiert und im letzteren in einer Vielheit von Selbstbewufstseinen und Personen viel- und allpersönlich wird.

[1] Clemens a. a. O. S. 65 f.

Der Geistbegriff Hegels ist wie der Günthersche aus dem menschlichen Selbstbewufstsein heraus- in das Absolute hineingeschaut: das Resultat kann daher hier wie dort kein anderes sein als spekulativer Anthropomorphismus, d. h. der Prozefs der Subjektobjektivierung, gleichsam in Frakturschrift ausgeführt als ein Schauen der alles Intellegible in sich fassenden Idee ihrer selbst durch Reflexion im von ihr selbst gesetzten Spiegel der Natur.

Es ist daher begreiflich, dafs die Günthersche Konstruktion, die nicht einmal ihr Ziel, den Beweis der göttlichen Persönlichkeit überhaupt erreicht, umsoweniger dem christlichen Geheimnisse gerecht zu werden vermag.

Gegen Günthers Lehre macht der Verf. geltend: 1. dafs selbst aus der vollkommensten Erkenntnis unseres Geistes auf eine Wesenserkenntnis Gottes nicht geschlossen werden könne (freilich meint Günther, im Bilde werde das Urbild geschaut — was indes seine Stellung zur wahren Methode und zum Dogma nicht verbessert); 2. die Persönlichkeit bestehe formell nicht im Selbstbewufstsein, vielmehr sei ihr Formale = distinctum in nobiliori natura; 3. zur Erwerbung unseres Selbstbewufstseins sei, von der motio divina abgesehen, eine Bewegung von aufsen (wie sie Günther annahm) nicht erforderlich. Ferner bemerkt der Verf., Günther kenne nur eine Prozession, die secundum intellectum, die sich in zwei Stufen vollziehe (an einem ähnlichen Fehler leide die Schellsche Exposition); die Günthersche Trinität sei eine Evolution des göttlichen sich selbst vervollkommnenden Geistes (was ebenso — fügen wir hinzu — von den spekulativen Konstruktionen Baaders, Kuhns und Schells zu sagen ist); dagegen bedeutet die katholische Trinität das innere Leben Dei perfecti. Darin bestehe der gröfste Irrtum Günthers, qui ponit emanationem ut per eam Deus ad sui cognitionem perveniat; dum iuxta catholicam veritatem, recta philosophia (?) ponit processionem, quia Deus se cognoscit.[1] Dafs dem Verf. das Schwanken zwischen Sabellianismus und Tritheismus in der Güntherschen Lehre nicht entgangen ist, bedarf kaum der Erinnerung. Hervorgehoben zu werden verdient, dafs auch die Quelle der Güntherschen Irrtümer, die Übertragung des spezifisch menschlichen Selbstbewufstseins auf die Gottheit richtig bezeichnet ist: „Per gradus quidem spiritus humanus ad conscientiam sui pervenit; atqui non ideo quia hi gradus sunt de essentia conscientiae sui; sed quia spiritus est in inferiori ordine spiritualitatis.“[2] Endlich findet sich eine Hindeutung auf die

[1] L. c. p. 387 sq. [2] L. c. p. 389.

geschichtlichen Einflüsse, denen der Wiener Philosoph erlag, der vergeblich mit den Waffen des Pantheismus diesen selbst schlagen zu können vermeinte: „Quis enim attente Güntherum perlegens, non Hegelii atque Schellingii somnia mente recolat."[1]

Eine kurze und treffende Kritik der Trinitätslehre Günthers findet sich in der „katholischen Wochenschrift" (Sonderabdruck bei Stahel, Würzburg, 1853). „Die Dreipersönlichkeit Gottes ist, weil sie in der unendlichen Lebensfülle der Gottheit ihren Grund hat, das Unbegreiflichste an Gott, das Geheimnis der Geheimnisse. Alle Versuche, sie a priori vollgültig zu deduzieren, sind daher in die Extreme des Sabelianismus und Tritheismus verfallen. Die Günthersche Schule, welche sich rühmt, die Trinität mit Notwendigkeit aus dem Selbstbewufstsein abzuleiten, schwankt zwischen beiden." Der Kritiker unterscheidet dann zwei Darstellungsweisen, von denen die eine sabellianisch, die andere tritheistisch klingt, wozu eine dritte, vermittelnde kommt, derzufolge die Trinität als ein Prozefs durch Emanation der Substanz verstanden wird, als ein Potenzierungsprozefs, ein Gliedern in Gott (a. a. O. S. 28 ff.). Es ist dies, wie wir bereits an einem anderen Orte (Lehrb. d. Dogmat. I. S. 184) hervorgehoben haben, eine jener falschen Vermittlungen, die statt Stellung zu nehmen über den Extremen, diese vielmehr zu einem potenzierten Irrtum kombinieren.

Trotz der von Kuhn gegen Günther geführten Polemik steht doch auch dieser Theologe im wesentlichen auf dem von Günther eingenommenen Standpunkt und glaubt auch seinerseits in dem Gedanken der Subjektobjektivierung den Schlüssel für das spekulative Verständnis des Trinitätsgeheimnisses zu besitzen. Wenn Kuhn dabei einerseits auf eine „rein" spekulative Konstruktion verzichtet und auf das Analogische des Versuches, vom Vernunftstandpunkt das Geheimnis zu erkennen (im Gegensatz einer rein logischen Behandlung, wie sie die Theologen üben, die aber nach seiner Ansicht nicht genügt), hinweist, andererseits aber von Günther in der Ableitung der zweiten Prozession abweicht, indem er dem Dogma entsprechend diese als eine processio secundum voluntatem auffafst: so treten doch diese Unterschiede in den Hintergrund angesichts der Tatsache, dafs auch er die Hervorgänge als Momente eines Verwirklichungs-, Geistwerdungs- und Personifizierungsprozesses betrachtet, als einen Prozefs vom Ansichsein zum Fürsichsein und damit Günther einräumt, dafs die Vorstellung einer Entwicklung vom Potenziellen, Unbestimmten

[1] Ibid. p. 392.

zum Aktualen und Bestimmten, vom Sein zum Dasein wenigstens als analogische Vorstellung angewendet werden dürfe.

Es wäre wünschenswert und von Bedeutung für die geschichtliche Stellung Schells gewesen, auch die Kuhnsche spekulative Darstellung der Trinität aufser der Güntherschen und Schellschen inbetracht zu ziehen, um so mehr als erst jüngst ein Anhänger der Tübinger Schule die Kuhnsche Lehre — von gewissen Ausdrücken — abgesehen, als durchaus korrekt hinzustellen versuchte. Wäre dem wirklich so, so wüfsten wir wenigstens nicht, was an dem System Schells Wesentliches auszusetzen wäre. Die vorsichtigere Art des Kuhnschen Auftretens darf den wissenschaftlichen Kritiker nicht abhalten, der Sache auf den Grund zu gehen. Veranlassung, auch Kuhn zu berücksichtigen, war dem Verf. gegeben durch die von ihm mit Recht scharf getadelte Polemik des Tübinger Theologen gegen die Theorie des hl. Augustin von der Theophanie. Denn diese hat ihre wahre Quelle eben in der spekulativen Annahme Kuhns, dafs die göttliche Persönlichkeit das Resultat eines Prozesses vom Ansich- zum Fürsichsein bedeute.

Auch die von Kuhn,[1] gegen die Auffassung des hl. Anselm von dem Ausgang des hl. Geistes aus dem Vater und Sohne gerichteten Bemerkungen konnten dem Verf. Anlafs geben, auf die Kuhnsche Lehre einzugehen, abgesehen von der Kritik, die der Tübinger Theologe an dem Athanasianum selbst übt. Der tiefere Grund all dieser Differenzen liegt in der verschiedenen Auffassung der Einheit der Substanz in den drei göttlichen Hypostasen. Denn so sehr Kuhn Gewicht auf die Einheit legt, und als Tendenz seiner Darstellung ausdrücklich die Herausstellung der vollkommenen substanziellen Einheit bezeichnet, so ist es doch gerade die nähere Fassung dieser Einheit, die ihm mit Günther gemeinsam ist, indem sie als Resultat der Prozessionen oder genauer als solches des Geistwerdungs- und Personifizierungsprozesses begriffen wird.

Wie Günther, stellt sich auch Kuhn auf den subjektivistischen Standpunkt, demzufolge das Selbstbewufstsein (mit dem in ihm eingeschlossenen „Gottesbewufstsein") Ausgangspunkt und Norm alles Erkennens ist. Dem „ideellen" Ich Günthers äquivaliert die Kuhnsche Gottesidee, die ein Schauen des göttlichen Wesens unmittelbar im Spiegel der Seele sein soll. Darauf wird der Anspruch, die Geheimnisse der Offenbarung nicht blofs logisch zu bearbeiten — durch Zurückweisung des Widerspruchs —

[1] Die christl. Lehre v. d. göttl. Dreieinigkeit, S. 606 f.

sondern auch vom Vernunftstandpunkt zu erkennen, begründet. Alle Wahrheit ist in der Vernunft, dem übersinnlichen Wahrnehmungsvermögen angelegt, weshalb das von aufsen dargebotene Dogma sich nur wie ein Augenglas verhält, das den natürlichen Blick schärft, um in der „Idee" zu erblicken, was dem unbewaffneten Auge entgeht. In diesem Sinne ist Kuhn der Meinung, das Dogma biete dem denkenden Geiste in konkreter Fassung die von der Vernunft geahnte, wenn auch nicht klar erkannte vorgebliche Wahrheit dar, dafs Gott Geist und persönlich sei infolge einer immanenten Unterscheidung, durch einen Prozefs der Differenziierung, kraft deren sich die Gottheit aus dem Ansich- zum Fürsichsein in freiem Selbstbesitz denkend und wollend erhebe.

Zum Belege für das Gesagte mögen folgende Stellen genügen. Den subjektivistischen Standpunkt präzisieren die Worte: „Die Ideen sind dem endlichen Geiste eingeprägt (angeboren), denn sie sind der unmittelbare Reflex, die Offenbarung des Göttlichen in ihm. In ihrem Lichte erkennt er das Absolute mittelst des Endlichen."[1] „Der menschliche Geist ist die unmittelbarste und vollkommenste Offenbarung Gottes oder der Spiegel, in dem sich dessen Bild dem schauenden Auge (denkenden Geiste) unmittelbar darstellt."[2] „Denkt man sich der christlichen Idee gemäfs Gott als die unmittelbare absolute Ursache, als Schöpfer der Welt, so ist diese eine Offenbarung Gottes, so kommt des Wesen des Unendlichen im Endlichen zur Erscheinung, und zwar in aufsteigender Progression oder so, dafs in den vollkommensten Weltwesen, den Vernunftwesen, diese Erscheinung Gottes sich zum Bewufstsein von ihm gestaltet."[3] „Kraft dieser uranfänglichen und allgemeinen Offenbarung trägt der Mensch in seinem vernünftigen Geiste das Bewufstsein des Unendlichen (die Idee Gottes) unmittelbar in sich."[4] Daher er „nicht erst durch einen auf sein Selbstbewufstsein gebauten Schlufs, sondern ebenso unmittelbar Gottes inne wird wie seines eigenen Selbst."[5]

Gegen die Methode der Theologen spricht sich Kuhn in den Worten aus: „Eine blofs logische Analyse der dogmatischen Wahrheiten und ein blofses Ratiozinieren aus den ihnen zugrunde liegenden allgemeinen Begriffen ist nicht das echte wissenschaftliche Verfahren, sondern ein blofs scheinwissenschaftliches. Durch ein solches Verfahren wird das, was wir schon wissen und uns

[1] Dogm. 2. Aufl. I. S. 817. [2] A. a. O. S. 615. [3] Ebd. S. 588 f. [4] Ebd. S. 6. [5] II. S. 506. S. Schäzler, Neue Untersuchungen S. 442 f.

gewifs ist (nämlich auf Grund des Glaubens) blofs klar gemacht, und eben darin besteht seine wissenschaftliche Unechtheit, dafs es sich den Schein gibt, als würde durch dasselbe wissenschaftlich wahr gemacht, was bisher blofs unmittelbar wahr, auf Auktorität angenommen war."[1]

Die Methode der Theologen trifft dieser Vorwurf zweifellos nicht. Denn sie sind nicht der Meinung, dafs die Fassung des Dogmas in Begriffen dasselbe nach seinem Was begreiflich und nach seinem „Dafs" erwiesen mache; auch die von ihnen zur Verdeutlichung des Dogmas angewendeten Analogien sollen dies nicht leisten. Die Bemerkungen Kuhns aber zeigen, dafs seine Auffassung des theologisch-wissenschaftlichen Verfahrens eine andere als die traditionelle ist. Nach dieser verhalten sich die Dogmen als Prinzipien, aus denen die Theologie Schlüsse zieht, nach Kuhn aber sind sie der natürlichen Vernunft gegebene und aufgegebene Probleme, die sie von sich aus wenigstens zu erkennen versucht, mag ihr dies auch nicht vollständig gelingen. Die wissenschaftliche Aufgabe der Theologen besteht nach ihm darin, die verborgenen Fäden zu finden, durch welche die eingeborne Idee, die keimhaft alle Wahrheit in sich schliefst, mit der durch Offenbarung dargebotenen Wahrheit verbunden ist, das darauf durch Schuld der Sünde und Sinnlichkeit gelagerte Dunkel möglichst zu zerstreuen.

So erblickt denn auch der Tübinger Dogmatiker in der vermeintlichen Vernunftidee der Subjektobjektivierung das Mittel zu einer annähernden Erkenntnis (in seiner Sprache: „Wahrmachung" des Geheimnisses der Trinität). Trotz der besseren Einsicht, die sich in der an Günther gerichteten Frage Kuhns kundgibt: „Könnte man nicht im Gegenteile sagen: bei dem absoluten Geiste bedarf es dessen (der Wesensverdopplung) nicht; er wird sich seiner selbst bewufst, ohne sich erst real objektivieren oder entgegensetzen zu müssen; er schaut sich unmittelbar in sich, in seinem absolut einfachen Wesen, und ist als dieses absolut einfache Wesen über jeden realen Gegensatz absolut erhaben";[2] trotz dieser besseren Einsicht kommt er doch zum Schlusse, es könne „die aus der Idee des absoluten Selbstbewufstseins Gottes abgeleitete Folgerung einer göttlichen Wesensverdoppelung wohl wahr sein, was sie auch ist, aber sie kann nicht als eine reine, denknotwendige und hieraus völlig evidente behauptet werden".[3]

---

[1] Dogm. I. S. 243. [2] Kuhn, Kath. Dogm. II. S. 633.

[3] S. 633 f. Die Konzession einer Wesensverdopplung stimmt schlecht zu der sonstigen scharfen Betonung der numerischen Einheit des göttlichen

So legt denn auch Kuhn seinerseits der spekulativen Behandlung des Geheimnisses den Gedanken einer realen Differenziierung, eine Unterscheidung des Ansich- vom Fürsichsein zu Grunde und öffnet damit derselben Gefahr, der Günther erlegen ist, nach verschiedenen Seiten gegen das Dogma zu verstofsen, wenn auch mehr nach der Seite des Sabellianismus, Tür und Tor.[1]

Die Quelle der Irrtümer Günthers und Kuhns haben wir in der Abhängigkeit von der modernen subjektivistischen Philosophie erkannt. Abgesehen von Deskartes ist sie besonders auf Kant zurückzuführen. Mit diesem betont Kuhn ausdrücklich, dafs kein Schlufs zur Erkenntnis des „Absoluten" führen könne, und verschliefst sich damit selbst den natürlichen Weg, der zwar nicht zur Erkenntnis des Wesens, aber doch des Daseins Gottes führt. Indem er aber abweichend von Kant auf eine Gotteserkenntnis nicht verzichten will, beschreitet er den dem menschlichen Geiste verschlossenen Weg der Intuition und läfst ihn im Spiegel seines eigenen Wesens Gottes Dasein und Wesen unmittelbar schauen, um dann weiterhin darauf den Anspruch zu begründen, von dieser Wesenserkenntnis aus das innerste Leben Gottes mit Hilfe des durch Offenbarung gegebenen Facits annährend zu begreifen, was, wie wir sahen, zu einem, dem der monistischen Systeme ähnlichen Resultate führt, nämlich zum spekulativen Anthropomorphismus, der indes seine konsequente Gestalt eben nur im idealistischen Monismus besitzt, d. h. in dem Gedanken der nach dem Typus der Einzelperson durch Objektivierung in der Natur sich verwirklichenden Menschheitsidee. Da dieser im Hegelschen System seinen folgerichtigsten Ausdruck fand, so führen im Grunde die modernen auf einen Gegensatz in der göttlichen Natur begründeten trinitarischen Versuche nicht über Hegel hinaus. Dies gilt z. B. auch von einem anderweitigen, hier gelegentlich zu erwähnenden Versuche des Schellingianers Rosenkrantz,[2] der trotz wohlbegründeter Einwendungen gegen Schellings Konstruktion der Trinität dennoch selbst erklärt: „Auch Gott mufs, um zum Sein in sich zu gelangen, der Bewegung seiner + M (Macht) durch die — M eine Grenze setzen." Von seinem Meister Schelling hätte er lernen können, dafs ein solcher Ausgangspunkt statt zu einer

Wesens, begreift sich aber, da auch Kuhn den Gegensatz in das Wesen hineinträgt.

[1] Für eine nähere Ausführung verweisen wir auf unser Lehrb. d. Dogmat. I. S. 185 ff. Dazu vgl. ebd. S. 178 ff.

[2] Dr. M. Rosenkrantz, Die Prinzipien der Theologie. 1875. S. 127 f.

transcendenten göttlichen Dreipersönlichkeit nur zu einer unendlichen Reihe endlicher Evolutionen führe.

Wenden wir uns nunmehr mit dem Vf. der Trinitätslehre Schells zu. Auch der Würzburger Apologet hält die Fragen nach Gottes Dasein und Wesen für unzertrennlich, somit wie jenes auch dieses für erkennbar durch die natürliche Vernunft; was aber Kuhn die eingeborne Gottesidee, das leistet ihm der Begriff der Selbsturaache, mit Hilfe dessen er, wie Günther und Kuhn, die geoffenbarte Lehre von einer Dreiheit der Personen im Sinne eines göttlichen Personifizierungsprozesses annähernd für die natürliche Vernunft begreiflich zu machen versucht.

„Das Geheimnis der Trinität, so beginnt der Vf. seine Darstellung der Schellschen Lehre,[1] ist nur der Ausdruck und die Bekräftigung der Definition Gottes als Selbsturaache. Wie Ursache, wie seiner selbst? durch die heiligste Trinität."

Der Vf. anerkennt Schells „ingenium, facundiamve grandiloquam", „cuius mens optima, fides robusta, ardens pietas", seine Kritik sei daher von der Sorge um die Wahrheit, nicht um die Liebe zur Wahrheit eingegeben.[2] Diese Kritik nun hebt folgende Punkte hervor. Die Wurzel aller Fehler (vitia) liege in dem Begriff der causa sui, den Schell der Trinität zugrunde lege.[3] „Erstens also ist es sehr zu verwundern, dafs ein Theologe, der für die Einfachheit und den actus purus Gottes so entschieden eintritt, gleichwohl eine ideale und eine reale Ordnung, Wesenheit und Dasein in Gott unterscheidet, sofern die ideale Ordnung oder die Wesenheit das Herrschaftsgebiet des Erkennens, die reale Ordnung oder des Daseins jenes des Wollens ist. Im Schellschen System gibt es demnach zwar dem Anschein nach zwei Hervorgänge, aber der erste davon ist ideal, der andere real. Hierin liegt ein derartiger Fehler, dafs diese Darstellung der Prozession des Sohnes aus dem Vater als ganz häretisch beurteilt werden müfste, wenn dieselbe nicht von einem Katholiken ausginge (d. h. diese Annahme Schells ist materiell häretisch, widerspricht objektiv dem Dogma). Man wende dagegen nicht ein, der Hervorgang des Wortes aus dem Vater gehe aus der idealen in die reale Ordnung eben durch die andere Prozession, des hl. Geistes, über. Damit ist nichts geholfen, vielmehr ergeben sich neue Irrtümer, um nicht zu sagen Absurditäten." (Für den Kenner der neueren Philosophie — wozu die eigenen Geständnisse Schells in der Vorrede zu seiner

[1] L. c. p. 417 squ. [2] L. c. p. 419. [3] Ibid

neuesten Schrift: „Religion und Offenbarung" kommen — besteht kein Zweifel über die wahre Herkunft dieser vitia, die einer Anwendung des modernen Idealismus und Voluntarismus auf den theistischen Gottesbegriff, einer Kombination derselben ihren Ursprung verdanken.)

„Und, fürwahr, dies hindert nicht, dafs das Wort, als Wort, nur ideal, nicht real besteht. Nimmt man es aber als hauchend, da das Hauchen dem Willen, also der realen Ordnung zugehört: gut! Aber in diesem Falle geht das Wort als hauchend in der realen Ordnung demselben Worte als gesprochenem voraus. In der realen Ordnung aber geht die Prozession des Geistes als Fundament der Realität logisch der Realität des Wortes als Wortes voraus. Also ist das Wort als solches von sich selbst als hauchendem und die ganze Ordnung ist verkehrt."

„Nicht genug! Man nehme der Prozession des Wortes als solchen die ratio der Realität, wo findet sich dann noch ein Fundament des Mitursacheseins in der Hauchung? Wohl mag ich dann noch irgendwie die Aktivität der (das Wort) sprechenden Wahrheit (des Vaters) denken, nicht aber die der gesprochenen Wahrheit, die logisch noch nicht ist. Irgendwie; denn wenn die sprechende Wahrheit oder der Vater erst noch in der idealen Ordnung ist, wie soll er durch Hauchung den Geist setzen können? Wenn nicht wenigstens begrifflich ein Seiendes vorausgesetzt wird, wie soll es[1] als wirkend begriffen werden? Wenn aber das Dasein in Gott vom Wollen verursacht ist, so empfängt also der Vater, sofern er nur als seiend auch als wollend begriffen werden kann, vom Willen das Sein, und der Willensakt ist der Ausgangspunkt der Trinität." (Da der Geist Repräsentant des Willens im Schellschen System ist, so würde folgen, dafs Vater und Sohn, als dem Geiste das Dasein verdankend, vielmehr von diesem ausgehen, als umgekehrt der Geist aus Vater und Sohn.)

„Nämlich aufser dem Irrtümlichen und Unzusammenhängenden, was der Gottesbegriff der causa sui mit sich bringt, ergibt sich noch anderes aus dem zwar geistreichen, aber ganz willkürlichen Versuch, diesen Begriff nicht allein mit dem Dogma der Trinität harmonisch zu verbinden, sondern durch ihn gleichsam apodiktisch dasselbe Dogma zu beweisen."

„Übrigens auf welchem Fundament beruht die logische Notwendigkeit, womit Gott, indem er sich denkt und will, sich verursacht? Der Vf. sagt: ‚Die logische oder ideale Notwendigkeit

[1] das noch nicht Seiende nämlich.

Gottes ist die Tat des ewigen absoluten Gedankens; die hl. Notwendigkeit und selbstmächtige Kraft, mit welcher die unendliche Vollkommenheit der idealen Notwendigkeit ewige Selbstverwirklichung, reale Tatkraft und Tatsache, ethische und metaphysische Notwendigkeit ist, das ist im eigentlichen Sinne die Bedeutung des absoluten Willens." Derartiges, hundertmal, bald in kürzeren, bald in längeren Worten wiederholt, wird man bei Schell finden: was sich vielleicht von dem obersten Prinzip, unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, mit Einschränkungen (cum moderamine) denken liefse; keineswegs aber als Grundlage einer realen Trinität, wie sie die zweifache reale Prozession mit sich bringt. Dort bleibt dem Gedanken nur eine Prozession und zwar eine mehr logische als reale: woraus der Begriff einer eigentümlichen Persönlichkeit entspringt, in welcher wegen verschiedener Gesichtspunkte eine dreifache Persönlichkeit gefunden werden kann, jedoch nur eine uneigentliche; und das Ganze läuft auf einen gewissen gemäfsigten Sabellianismus hinaus."[1]

So streng dieses Urteil lautet, so sehr ist es im wesentlichen berechtigt, ja in Beziehung auf die wörtlich angeführte Stelle zu milde. Denn der „hundertmal" wiederholte Gedanke der logischen, durch den Willen zur realen erhobenen Notwendigkeit Gottes ist durchaus nicht im Sinne des aristotelischen: *νόησις νοήσεως,* der absoluten Aktualität des rein intellegiblen und intelligenten göttlichen Seins zu nehmen (in dieser Annahme wäre die Schellsche Ausdrucksweise eine sehr ungeschickte und verworrene), sondern der durchaus moderne in der Philosophie des Unbewufsten pantheistisch ausgeführte Begriff einer wesensetzenden Denk- und Willenstat. Der Schwall salbungsvoller Worte, in welchen sich bei Schell dieser moderne Gedanke hüllt, kann über diesen Ursprung in einem idealistischen Ideenkreise nicht hinwegtäuschen, umsoweniger, als Schell auch selbst die Konsequenzen der Identifizierung von Sein und Tätigkeit und der Beschränkung des Tätigkeitsbegriffs auf Denken und Wollen auch bezüglich des natürlichen Seins zieht.

Vernehmen wir den weiteren Fortgang der Kritik des Vfs.! „Die Trinitätslehre Schells ist sicherlich nichts anderes als die Entwicklung des ‚Gottesbegriffs', so dafs die auf rationalem Wege entdeckte Wahrheit der Definition: Selbstursache, zum Fundament genommen, sich die Trinität als Konsequenz ergibt wegen der beiden Vermögen des Geistes und der Unterscheidung zwischen der logischen und realen Ordnung. Daher Schell selbst

[1] L. c. 426 squ.

gesteht, dafs das Wesen des Geheimnisses nicht in dieser zweifachen Replikation, wenn nicht Evolution, sondern in der persönlichen Unterscheidung der Ausgangs- und Zielpunkte derselben liegt. Da er nun aber diese sehr wenig erklärt, so wird man seine ganze Demonstration mit Recht als ein auf rationalem Wege gesuchtes und zu Ende geführtes Argument bezeichnen, und seine Lehre zu jenen Auffassungen, die per excessum fehlen, rechnen müssen."

Hierzu sei bemerkt: dafs die Schellsche Konstruktion die persönlichen Unterschiede nicht herausbringt, hat seinen Grund darin, dafs die von ihm angenommenen Prozessionen, resp. Beziehungen in die Natur selbst, somit in keiner Weise mit den vom Dogma gelehrten, zweifachen realen Beziehungen zusammenfallen. Gelänge es, diese auf rationalem Wege zu deduzieren, so wären die persönlichen Unterschiede damit von selbst erwiesen, da reale Beziehungen in Gott nur als subsistierend, d. h. persönlich gedacht werden können.

„Weit anders verfährt die Erklärung des hl. Thomas und anderer angesehener Theologen. Sie halten daran fest, dafs Gott, der reiner Geist ist, das Denken und Wollen in einfachster Wirklichkeit sei. Sie gestehen aber zugleich, dafs ohne Erleuchtung durch den Glauben unsere Vernunft aus der Einfachheit des reinen Aktes keine Prozessionen habe ableiten können, ja dafs sie ohne solche Erleuchtung vielmehr geneigt sei, dieselben in Abrede zu ziehen. Daher sie das Geheimnis in erster Linie in die Prozessionen selbst verlegen, aus denen auf zweifachem Wege die Relationen und Personen logisch sich ergeben."[1]

Die Kritik des Vf. schliefst mit den Worten: „Gleichwie Dr. Schell in seinem ‚Gottesbegriff' das beste geboten hätte, wenn er bei Gott als reinem Akt stehen geblieben wäre, nämlich dem ewigen, unveränderlichen, unendlichen Erkennen und Wollen, so auch in seiner Trinitätslehre, wenn er nur die innere Notwendigkeit der Trinität verteidigt hätte. Indem er hier wie dort weiter ging, wich er in beiden Fällen, wie philosophisch durch die Definition: causa sui, so auch theologisch vom rechten und sicheren Wege ab."[2] Er wich aber ab, weil er meinte, durch eine moderne, idealistische Idee, den modernen Geistbegriff, in welchem der Geist als wesenhaft frei sich selbst gestaltende und entwickelnde Macht begriffen wird, allgemein gesprochen: durch Einführung des vom Zeitgeist vergötterten Entwicklungs-

[1] L. c. p. 428. [2] L. c. p. 429.

begriffs in die Theologie die theologische Wissenschaft informieren und dem Zeitbewufstsein annehmbar machen zu können.

Grofse Sorgfalt verwendet der Vf. mit Recht auf die dogmatische Redeweise, z. B. den verschiedenen absoluten oder relativen Sinn, in welchem das von den Arianern mifsbrauchte Wort „ingenitus" genommen werden kann.[1] Für die Beurteilung der modernen Konstruktionen, die, sei es offen, sei es versteckt, Bewegung (Werden) in die Gottheit eintragen, sei an die Art erinnert, wie der hl. Thomas den Sinn der generatio bestimmt.

Die Frage: a qua cognitione Verbum procedat, wird durch die Sätze beantwortet: 1. Verbum procedit ex cognita perfecte essentia divina; 2. ex cognitione Patris — formaliter; 3. ex cognitione ipsius Verbi et quidem formaliter; 4. ex cogn. Spiritus Sancti, non autem tam formaliter. Zur Hebung der Schwierigkeit dient die Unterscheidung der prioritas a quo und in quo. Als Folgerung ergibt sich der 5. Satz: V. procedit ex cogn. totius S. S. Trinitatis. Ferner geht das Wort hervor ex cogn. omnium possibilium, immo ex cogn. futurorum quovis tempore faciendorum seu obiecti scientiae visionis — in welch letzterer Hinsicht jedoch die Theologen nicht übereinstimmen. „Verbum procedit formaliter ex actu quo ponitur obiectum scientiae simplicis intelligentiae, nam hic actus est ipsum intelligere divinum per cuius foecunditatem gignitur Verbum, non autem procedit formaliter ex actu quo ponitur obiectum scientiae visionis, sed mere ex actu quo hic actus scitur; nam actus quo ponitur obiectum visionis determinatur per liberam Dei voluntatem, per quam Verbum non procedit formaliter, sed Spiritus Sanctus."[2]

Es ist wesenhaft ein und derselbe Akt, in welchem Gott sich selbst und alles andere erkennt und will. Man vergleiche hiermit die Lehre Kuhns, der aus den trinitarischen Prozessen jede Beziehung auf die Geschöpfe ausschliefst. Durch eine jeden Gedanken an Geschöpfliches ausschliefsende Bewegung[3] soll Gott denkend und wollend sich selbst setzen, um dann als sozusagen fertige Persönlichkeit frei die Geschöpfe auszudenken und zu verwirklichen. Kuhn fürchtet nämlich, unendliches und endliches Sein zu vermischen, wenn dasselbe substanzielle Denken und Wollen als Grund beider begriffen werde. Da aber diese Befürchtung nur ein Resultat des von ihm vertretenen Schöpfungsbegriffes ist, demzufolge Gott das Endliche aus dem in ihm aufgehobenen Grundwesen „schöpft",[4] eine Vermischung göttlichen

[1] P. 468 squ. [2] L. c. p. 510. [3] Von „Bewegung", Werden in Gott ist bei Kuhn an verschiedenen Orten die Rede, z. B. Kath. Dogm. II. 543 f. [4] A. a. O. I. (2. Aufl.) S. 789.

und endlichen Seins somit nur dann vermieden wird, wenn man außer der substanziellen in Gott eine accidentelle Bewegung annimmt, Annahmen, die den Theologen völlig fremd sind: so können die von Kuhn gegen diese erhobenen Einwendungen auf ernste Berücksichtigung keinen Anspruch erheben.[1] In Kuhns Auffassung sind die Geschöpfe Accidenzien Gottes; die Herabziehung Gottes aber ins Materiell-Körperliche wird nur durch eine idealistische Erklärung der Körperwelt vermieden, indem die Körperlichkeit als bloße Erscheinung, als subjektives Produkt der sinnlichen Vorstellungsweise geschaffener Geister betrachtet wird. Ausdrücklich behauptet Kuhn, der Geist sei das Wirkende (und Wesende) in allem, was ist.[2]

Für die Unterscheidung der zweiten Prozession (des heil. Geistes) von der des Wortes ist die Bemerkung von Bedeutung: „Ad strictam rationem imaginis non sufficit processio cum similitudine, sed requiritur processio per vel secundum similitudinem."[3]

Aus dem Traktat de Spiritu Sancto möge folgendes hervorgehoben werden. „Naturale est, spiritum vocare illud, quod est terminus spirationis, sive alicuius motus in rem amatam" (p. 535). Bezüglich der griechischen Formel: Sp. S. procedit a Patre per Filium wird ein dreifacher Sinn unterschieden. Das „per" bedeutet einfach ein medium ratione ordinis processionum; es bezeichnet ein solches im Sinne kausalen Einflusses auf die Aktion ratione nexus activi inter processiones; endlich ist es zu nehmen als medium causalis influentiae in actionis terminum ratione ordinis inter subiecta actionis, in unitate virtutis activae. Die drei Erklärungen sind zulässig; doch ist die erste unvollkommen, die dritte aber die tiefere, weil auch die erste und zweite einschließend (p. 598). Fragt man nach dem Verhältnis beider Formeln, der griechischen und der abendländischen, so lautet die Antwort des Vfs.: Quoad expressionem totius Trinitatis praestat potius formula graeca. Quoad expressionem processionis Spiritus Sancti a Filio praestat formula latina, utpote clarior, licet nimis (?) forte profunda.[4]

Über die Einheit des Prinzips in der Hauchung des heil. Geistes lehrt der Vf.: „Restat ut actio communis sit amor reciprocus, quo Pater amat Filium, Filius amat Patrem; cuius principium unicum, nempe amor Dei effusivus et foecundus, ponit communem terminum Spiritum Sanctum, distinctum a Patre et Filio per solam processionem amoris; qui Spiritus, communicans

[1] A. a. O. II. S. 615. [2] „Er (der Geist) ist das bewegende, tätige, gestaltende und maßgebende Prinzip in allem Sein." Kuhn, Kath. Dogm. I. 2. Aufl. S. 793. [3] Janssens, l. c. p. 515. [4] L. c. p. 601.

in eadem essentia divina, infinitum amorem habet, sed non amorem qui potens sit ponere terminum; sicuti Verbum infinite intelligit, sed non notionaliter dicit."[1]

Wie der Sohn nicht nur aus der göttlichen Selbsterkenntnis, sondern auch aus der der Geschöpfe prozediert, so geht der hl. Geist wie aus der göttlichen Selbstliebe auch aus der Liebe zu ebendenselben hervor, da Gott mit demselben Akte sich selbst und alles liebt, was er liebt, und eben dieser Akt in dem Hervorgang des hl. Geistes sich als unendlich fruchtbar erweist.[2] Die Freiheit der Liebe zu den existierenden Geschöpfen bildet keinen triftigen Einwand dagegen, da jene Freiheit, um als solche begriffen werden zu können, nicht die Kontingenz des innergöttlichen Aktes, sondern nur die des aufsergöttlichen Terminus desselben involviert.

Das Verhältnis der Personen zu den Ursprüngen und Relationen läfst sich in den Sätzen präzisieren: „Die Relationen konstituieren die Personen in ihrer unterschiedenen Subsistenz, zu der sich der Ursprung als solcher vielmehr als etwas Äufseres verhält." „Abstrahiert man von den Relationen nach der Weise, wie man das Allgemeine vom Besonderen abstrahiert, so bleibt die Wesenheit allein zurück; abstrahiert man aber in der Art, wie man die Form von der Materie abstrahiert, so wird, falls die Relation eine persönliche ist, auch die Person aufgehoben, dagegen bleibt sie, wenn eine nicht persönliche Relation abstrahiert wird. Mit Abstraktion von der Person wird auch die Hypostase aufgehoben." „Die Ordnung unter den notionalen Akten und den Eigentümlichkeiten ist nach unserer Weise zu erkennen von der Art, dafs der passive Ursprung die Relationen nach sich zieht, während die Relation, zwar sofern sie eine nicht persönliche ist, dem aktiven Ursprung nachfolgt, dagegen aber, sofern sie eine persönliche ist, wenn auch nicht als Relation, wohl aber als Konstitutiv der Person demselben vorangeht."[3]

Dem Begriffe der Verursachung oder der Hervorbringung durch Bewegung und Leiden übergeordnet ist der höhere Begriff des einfachen Ursprungs, worin das Verhältnis von Prinzip und Prinzipiat bewahrt bleibt, jedoch ohne jede Veränderung und Bewegung, folglich auch ohne ein Leiden im eigentlichen Sinne, was zu beachten ist, wenn wir in passiver Form vom Sohne aussagen, dafs er erzeugt sei. „Terminus enim actionis notionalis, sicuti principio seu agenti est coaeternus, ita aeque participat eiusdem immutabilitatem, simplicissimumque actum."[4]

---

[1] P. 602 squ. [2] L. c. p. 632. [3] S. 707. [4] P. 709.

Aus den folgenden Erörterungen sei noch hervorgehoben: Die Einheit des Seins in Gott — istud unum esse habet respectum absoluti et relativi;[1] die Erklärung der circumincessio, die nicht Fundament der Gleichheit der göttlichen Personen, sondern eine Folge derselben ist. In der einschlägigen Ansicht des hl. Thomas nunquam permiscentur quid et ad quid; ac proin perfectio semper ad absolutum refertur, nunquam vero ad relativum.[2]

Die Einwohnung des hl. Geistes in den Gerechten darf nicht als persönliche Eigentümlichkeit betrachtet werden, wird aber der dritten Person in der Gottheit aus mehrfachen Gründen zugeeignet, so dafs man mit Recht sagen kann, dafs ein spezieller Grund für diese Einwohnung in dem persönlichen Charakter des hl. Geistes, sofern er die subsistierende Liebe und daher Gabe und heiligende Kraft ist, vorhanden wäre, wenn auch die Einwohnung kraft der Einheit der Natur nicht den drei Personen ungeteilt zukäme.[3]

Der Verfasser schliefst mit einer Warnung vor dem Eindringen einer absurden pantheistischen und gnostischen Theosophie, die unter dem gleifsenden Scheine einer tieferen Weisheit zu einer gröfseren Gefahr als der in sich zerfallene dogmatische Protestantismus und der atheistische und vulgäre Liberalismus sich auszugestalten drohe.[4]

Diese Warnung ist umsomehr am Platze, als jene spekulativen Versuche, die das Geheimnis durch einen der idealistischen Philosophie entlehnten Geistbegriff dem modernen Denken mundgerecht zu machen suchen, der brahmanisch-buddhistischen Bewegung in die Hände arbeiten, die im Grunde selbst nichts anderes bedeutet, als eine Übertragung und Verpflanzung theosophischer Ideen auf christlichen Boden.

Die vom Vf. angewandte analytische Methode der Zergliederung und schärferen Bestimmung der dem Geheimnis in seiner dogmatisch fixierten Gestalt zugrunde liegenden Begriffe ist die seinem übernatürlichen Charakter allein entsprechende. Dem modernen Geschmacke, der auf spekulativem Gebiete zu konstruieren liebt, mag diese Methode zu abstrakt, zu wenig anschaulich erscheinen. Der Theologe, der diesem lockenden Zuge folgt und statt der analytischen eine synthetische Methode anwendet, d. h. von natürlichen Begriffen und Vorstellungen ausgehend, das Geheimnis zu konstruieren versucht, sieht sich genötigt, auf die natürliche Erkenntnis des Wesens Gottes

[1] P. 777. [2] P. 781. [3] P. 848 squ. [4] P. 869.

Anspruch zu erheben, und gerät damit in Konflikt mit der Lehre, dafs Gott in unzugänglichem Lichte wohnt. Die Folge ist ein neuer Widerspruch gegen die das Wesen Gottes (das für die blofse Natur, ohne Offenbarung, d. h. ohne das Licht der Gnade und der Herrlichkeit unzugänglich ist) betreffende Lehre, dafs im göttlichen Lichte keine Finsternis ist: nämlich die Hineintragung von Potenzialität, Werden, Entwicklung, ja selbst zeitlicher und räumlicher Bestimmungen in die göttliche Natur, womit diese Art von Theologie nicht allein mit dem Dogma, sondern auch mit dem natürlich erreichbaren Gottesbegriff in Widerspruch tritt.

Wenn die gläubige Mystik von göttlicher Finsternis redet, so ist das im Sinne der „Unzugänglichkeit" des reinen göttlichen Lichtes für das natürliche Geistesauge gemeint, während die Theosophie im göttlichen Lichte selbst Flecken entdeckt, und in Gott eine ewige Natur annimmt, die in der sinnlich-phantastischen Gestalt, welche sie im Geiste eines Jakob Böhme annahm, als Imagination erscheint; in ihrer destillierten Form aber bei den Anhängern Böhmes und den von ihnen beeinflufsten Theologen und Philosophen als das Vehikel eines rein geistigen Prozesses betrachtet wird. Gemeinsam all diesen Formen aber ist der Gedanke einer ewigen Geburt und „Selbsthervorbringung" Gottes.[1] In der neuesten Phase wird der berauschende Trank unter der Etikette: „Selbstursache" kredenzt.

Die Vertreter der konstruktiven Trinitätslehre pflegen die Väter gegen die Scholastik auszuspielen und treten so mit ihrer sonst beliebten Betonung des geschichtlichen Fortschritts in Widerspruch. Aber auch von anderer Seite ist der dogmatische und wissenschaftliche Fortschritt, den die begriffliche Ausgestaltung der Trinitätslehre durch die Scholastik erfuhr, verkannt worden. Inwiefern diese Richtung in den „Studien" des P. Régnon ihren Ausdruck zu finden scheint, wendet sich dagegen P. Ch. Pesch in der zweiten Folge seiner „Theologischen Zeitfragen".

Der Vf. unterscheidet mit Régnon eine doppelte Strömung, die griechische und die augustinisch-scholastische, die sich durch die Sätze: „Die göttliche Wesenheit ist erzeugend und erzeugt"; „sie ist weder erzeugend noch erzeugt",[2] veranschaulichen lassen. Anscheinend liegt in diesen Sätzen ein vollendeter Gegensatz vor, der jedoch verschwindet, wenn man der Mahnung des heil. Thomas folgt, diese Redeweisen nicht auszudehnen, sondern zu

[1] Dr. Martensen, Jakob Böhme, Theosophische Studien. Leipzig 1882. S. 29. [2] Pesch a. a. O. S. 4, S. 11.



erklären, indem man die abstrakten Bezeichnungen durch die konkreten und durch die Personennamen erklärt.[1] Solange keine feste Terminologie vorhanden war, konnten sich die hl. Väter, ohne Tadel zu verdienen, verschiedener Redeweisen bedienen. Nachdem aber der theologische Sprachgebrauch konziliarisch festgestellt ist, wäre der Theologe zu tadeln, der zu der früheren Unbestimmtheit zurückkehren wollte.[2]

Gegenüber der Behauptung, die Theorie von dem Ausgang des Sohnes aus dem Intellekt und des hl. Geistes aus dem Willen, sei den griechischen Vätern soviel wie unbekannt gewesen, die indes Régnon selbst einschränkt, indem er von griechischen Gedanken redet, die sich der augustinischen Theorie nähern, sowie der weiteren Behauptung gegenüber, dafs die Lehre von der Appropriation den griechischen Vätern fremd sei, bemerkt der Vf. mit Recht: „Die Lehrstücke vom Ausgehen des Sohnes aus dem Intellekte des Vaters, und des hl. Geistes aus dem Willen des Vaters und des Sohnes, von den Zueignungen im Gegensatz zu den persönlichen Eigentümlichkeiten sowie von der Wesenheit, die weder erzeugt noch erzeugt wird, gehören zu dem ein für allemal festgelegten eisernen Bestand der Theologie, der nicht angetastet werden darf.“[3]

Was die Zueignungen betrifft, so sind dieselben durch die Verschiedenheit der folgenden vom Sohne gebrauchten Ausdrücke treffend illustriert.[4] Wir nennen ihn Sohn, Wort, Bild, Macht, Weisheit. Die drei ersten Ausdrücke schliefsen ein Verhältnis ein, die beiden letzteren nicht; jene sind Personennamen, diese Zueignungen; die scholastische Unterscheidung ist demnach vollkommen begründet.

Bevor wir diesen Gegenstand verlassen, möge noch die zweifache Auffassung Erwähnung finden, welche das Verhältnis der göttlichen Personen durch Patristik und Scholastik erfuhr. „Nach der einen Auffassung denken wir uns Gott den Vater, wie er seine göttlichen Vollkommenheiten erkennt und liebt und in dieser liebenden Erkenntnis mitteilen will. Er redet darum durch das ewige Wort zum heiligen Geist. ... Nach der anderen Auffassung drückt der Vater die Vollkommenheit, die er selber ist, in einem Gedankenbilde ... aus, dieses wesensgleiche Bild ist der Sohn. Indem aber Vater und Sohn einander mit einem unendlichen Akte lieben, geht als Frucht ... dieser Liebe der heilige Geist hervor. Beide Auffassungen sind unzulänglich, das Geheimnis, wie es an sich ist, darzustellen. Beide haben ihre

[1] A. a. O. S. 15. [2] S. 16. [3] A. a. O. S. 17, 19, 44. [4] A. a. O. S. 41.

Vorteile und Nachteile. Nachdem aber einmal die zweite Auffassung in der katholischen Theologie die allein herrschende geworden ist, wäre es sehr unangebracht, dieselbe durch die erste verdrängen zu wollen."[1] Gerade dieser Umstand aber scheint uns zu beweisen, dafs die zweite Auffassung die dem Geheimnis angemessenere ist.

Die zweite Abhandlung der vorliegenden Schrift knüpft an die Lehre Schells von der Todsünde an, „die vielfach so verstanden worden, dafs nur der eigentliche Gotteshafs, die grundsätzliche Auflehnung gegen Gott und sein Gesetz, die förmliche Zurückweisung Gottes als des letzten Zieles eigentliche Todsünde sei, und die verschiedenen anderen Sünden nur insofern, als sie aus der reinen Willkür bewufster und direkter Rebellion gegen Gott hervorgehen. Was dagegen im Taumel der Leidenschaften geschehe, ohne derartige beabsichtigte Widersetzlichkeit gegen Gott, sei nur läfsliche Sünde".[2]

Der Vf. läfst es dahingestellt, ob die Worte Schells nicht eine mildere Deutung zulassen, da seine, des Vfs., Absicht eine thetische, die Darlegung der katholischen Lehre von der Todsünde sei.[3] Gleichwohl wäre es zu wünschen gewesen, wenn der Vf. diese mildere Deutung versucht hätte, noch mehr aber, wenn er aus dem inneren Zusammenhange der Schellschen Lehren heraus die Leser in das wirkliche Verständnis und damit die rechte Würdigung der auffallenden Auffassung Schells eingeführt hätte. Der in der dritten „Zeitfrage" erörterte „Zustand des Erbsünders im Jenseits", d. h. die einschlägige Lehre Schells hätte Gelegenheit geboten, auf den erwähnten Zusammenhang einzugehen, da sie auf die Schellsche Auffassung der Todsünde Licht wirft. Wir werden versuchen, wenigstens andeutend diese Lücke auszufüllen.

Wir heben aus der Darstellung des Vfs. folgende prinzipielle Punkte hervor. „Jede schwere Sünde ist irgendwie gegen Gott gerichtet" (S. 51). „Aufser der förmlichen und direkten Empörung gegen Gott gibt es auch *eine indirekte Empörung, die in jeder schweren Sünde eingeschlossen* ist" (S. 52). „*Todsünde ist jene Sünde, welche die heiligmachende Gnade aus der Seele ausschliefst*" (S. 58).[4] „Mit der Behauptung, zum Wesen der Todsünde gehöre aus-

---

[1] A. a. O. S. 21 f. Anm. 2. [2] A. a. O. S. 48 f. [3] S. 49.
[4] Vom Vf. gewifs nicht ohne Grund betont. Wir bemerken, dafs die rationalistische Theosophie, deren unverkennbares Gepräge das Schellsche System an sich trägt, eine heiligmachende Gnade im theologischen Sinne nicht kennt.



drücklicher Gotteshafs, ist die Theorie und Praxis der Kirche inbetreff des Bufssakramentes unvereinbar."[1] „Vor der Todsünde mufs der Mensch wissen: Was ich zu tun im Begriffe bin, ist von Gott unter Androhung der ewigen Verdammnis verboten. . . . Darum liegt in jeder Todsünde eine Verachtung Gottes als des höchsten Zielgutes und Gesetzgebers."[2]

Liegt also in jeder schweren Sünde eine wenn auch nicht direkt, so doch indirekt gewollte Auflehnung gegen Gott, so kann eine ewige jenseitige Bestrafung diesseits ungesühnt gebliebener Schuld nicht als im Widerspruche gegen die göttliche Gerechtigkeit und Vollkommenheit hingestellt werden. Dies bildet den Gegenstand der dritten Abhandlung.[3] Diese richtet sich gegen Schell, der „allen, welche nicht durch verstockten Gotteshafs dem ‚Satanismus' verfallen sind, auch für das Jenseits die Möglichkeit einer Bekehrung in Aussicht stellt".[4]

Schells Polemik gegen die traditionelle Lehre erklärt sich, wenn man bedenkt, dafs er nur die Sünde gegen den hl. Geist als Todsünde betrachtet.[5] Aus dieser Konsequenz ergibt sich eben, wie Schells Theorie vom Wesen der Todsünde zu verstehen und ob für sie eine mildere Deutung zulässig ist.[6]

„Das gebührende Urteil über die Zensuren Schells (nämlich an der traditionellen Lehre) läfst sich nicht gut zu Papier bringen. Das Beste dürfte sein — Übergang zur Tagesordnung."[7]

Schell bekennt sich „zu der origenistischen Apokatastasis im Sinne der möglichen Begnadigung aller sündigen Menschen und Geister im Jenseits, aufser insofern diese durchaus nicht begnadigt sein wollen".[8]

Der Vf. führt den überzeugenden Beweis, dafs diese Annahme dogmatisch unhaltbar ist. Schon allgemeine Erörterungen indes theologischer und philosophischer Natur führen zu derselben Folgerung. Die Bedeutung des irdischen Lebens wird verkannt, falls noch im Jenseits eine Entscheidung für oder wider Gott möglich ist. Der Kantsche Gedanke einer nach dem Tode fortschreitenden sittlichen Entwicklung oder die Idee eines Kreislaufes, in beiden Fällen aber der Mangel eines sittlichen Abschlusses, einer endgültigen Beseligung, im Grunde die Aufhebung der moralischen Ordnung — denn wo kein Ziel vorhanden ist, da besteht auch keine wahrhafte Ordnung —, ist unter jener Voraussetzung unabweisbar. Das Mitleid mit den Verdammten schlägt damit in Grausamkeit gegen die Gerechten um.

[1] S. 61. [2] S. 65 f. [3] S. 83 ff. [4] S. 84. [5] A. a. O. [6] S. 49. [7] S. 90. [8] S. 94.

Fragen wir aber, was die treibende Kraft sein mag, die den Würzburger Apologeten auf längst verlassene Lehren eines Origenes und Gregor von Nyssa zurückzugreifen bewogen haben mag, so kann man als auf ein bewufst bestimmendes Motiv auf die moderne, scheinbar geläutertere und humanere Denk- und Empfindungsweise hindeuten, die in den bekannten Reformbestrebungen in der an sich guten Absicht, möglichst weite Kreise, vor allem die „Gebildeten" für Christentum und Kirche wieder zu gewinnen, eine Rolle spielt. Gleichwohl geht unsere Überzeugung dahin, dafs, sei es nun unbewufst oder bewufst, das innerlich bestimmende Motiv ein spekulatives, und in dem Gottesbegriff Schells zu suchen ist. Der theosophische Gottesbegriff nämlich, obgleich insofern monistisch, als er die Kreaturen aus göttlichem Wesensgrunde geschöpft sein läfst, oder was auf dasselbe hinausläuft, als göttliche Denk- und Willensakte auffafst, schliefst wie jeder Monismus einen Dualismus in sich, entweder einen solchen der Erscheinung, wie er sich schon im System der Eleaten, dem Prototyp aller monistischen Systeme, geltend machte, oder einen solchen im Wesen Gottes selbst, das als Einheit von Sein und Nichtsein, Potenz und Akt, Geist und Natur begriffen wird. Auch die Theosophie Schells kann diesem Schicksal nicht entgehen. Trotz des Festhaltens an dem Begriffe des actus purus ist seine „Selbstursache" mit Potenzialität behaftet und sind demnach die Geschöpfe, das was Gott in absoluter Weise ist — Selbstsetzung, Selbsterzeugung in relativer Weise, somit die geschaffenen Geister (im Grunde die einzigen Geschöpfe, da die Körperwelt als solche nur in der Vorstellung der Geister, der Menschenseelen und der Engel besteht) von Natur gottverwandt, göttlichen Wesens teilhaftig, durch göttliche Tätigkeit demselben Grunde entsprungen, aus dem sich die Gottheit selbst, ihr eigenes Wesen schaffend oder gestaltend und verwirklichend, emporgehoben. In welchem Sinne ist auf diesem Standpunkt eine Todsünde möglich? Offenbar nicht durch Verlust einer „heiligmachenden Gnade", einer Teilnahme an Gott, die ein naturae superadditum wäre, sondern nur durch das in gewissen Geistern zur Übermacht gelangte — in der Gottheit selbst überwundene, in den schwächeren, schwankenden Geistern mit dem guten „Prinzip" im Kampfe liegende — „Radikalböse": eine Übermacht, die den vollendeten „Gegensatz" gegen die volle Herrschaft des Guten in Gott darstellt, und daher der Sünde gegen den hl. Geist, dem Gotteshasse äquivaliert. Da aber doch selbst in diesen dämonischen Naturen die ihnen mit Gott gemeinsame Daseinswurzel vorhanden bleibt,

so scheint es die Konsequenz zu fordern, dafs schliefslich auch in ihnen das nur unterdrückte, nicht aber aufgehobene Göttliche zum Durchbruch und zum Siege gelangt, oder um bildlich zu reden, dafs das göttliche Lichtmeer die der Macht der Finsternis verfallenen Lichtkeime wieder an sich zieht: mit anderen Worten in der Konsequenz des theosophischen Gottesbegriffs, der die Gottheit als Einheit der Gegensätze (coincidentia oppositorum — contradictoriorum, oder wie der Ausdruck des Kusaners lautet, als Possest, Einheit von Akt und Potenz) begreift und die Geschöpfe aus der Differenziierung dieser Einheit hervorgebracht auffafst, liegt die allgemeine Apokatastasis, die endgültige Aufnahme alles Geschaffenen in die ursprüngliche Einheit mit Gott. Wir sind weit entfernt, Schell diesen Gedankengang und damit gnostisch-manichäische, mit der Theosophie engverwandte Ideen zuschreiben zu wollen. Wie schon angedeutet, mag als bewufst bestimmendes Motiv die Rücksicht auf die moderne Weise zu denken und zu fühlen, deren schwächliche Sentimentalität und Mangel an sittlicher Energie den Gedanken einer ewigen Verwerfung nicht ertragen will, den Ausschlag gegeben haben! Immerhin scheint uns unzweifelhaft festzustehen, dafs ein spekulativer Gottesbegriff, der in das Wesen Gottes die Gegensätze von Ursache und Wirkung[1] einträgt, konsequent also auch den Gegensatz von Akt und Potenz, mag dies auch mit Worten geleugnet werden, die Keime der oben bezeichneten Irrtümer in sich schliefst.

In innigem Zusammenhange mit dem Gottes- und Schöpfungsbegriff einerseits und der traditionellen Auffassung des Trinitätsgeheimnisses andererseits steht die Lehre vom Übernatürlichen und von der Gnade. Denkt man sich das Wesen Gottes behaftet mit Potenzialität und leitet man die Geschöpfe aus einer in Gott „aufgehobenen" Potenz ab, und betrachtet man folgerichtig die Trinität als eine Wahrheit, die vom Standpunkt der Vernunft, wenn auch nur unter Beihilfe der Offenbarung, erkannt werden kann: so kann auch das Übernatürliche und die Gnade nicht mehr nach deren wahrem Wesen erfafst werden, da unter den angegebenen Voraussetzungen die geschöpfliche Natur bereits das besitzt, was nach dogmatischer Lehre durch die Gnade gewährt werden soll, die Teilnahme an göttlicher Natur. Dedit eis

[1] Gegensätze bestehen zwischen den Personen, aber auch zwischen diesen nicht der Gegensatz von Ursache und Wirkung, weshalb sich in der Theologie allmählich der Gebrauch fixierte, nicht von einer causa, sondern nur von einem Prinzip zu reden.

potestatem filios Dei fieri, Joh. 1, 12. Maxima et pretiosa nobis promissa donavit: ut per haec efficiamini consortes divinae naturae, 1 Petr. 1, 4.

II. Wesen und Wirksamkeit der Gnade.

Mit Recht beginnt daher P. Schiffini seinen ausführlichen Traktat De Gratia Divina mit der genauen Bestimmung des Begriffs der übernatürlichen Gabe und erklärt mit der weit überwiegenden Mehrheit der Theologen die natürliche Empfänglichkeit für das Übernatürliche und die Gnade als potentia obedientialis, ein Ausdruck, der auf Augustin zurückzuführen ist (p. 6). Abgesehen von der Einteilung in eine pot. obed. activa und passiva besteht in diesem Punkte Übereinstimmung zwischen den beiden Schulen der Thomisten und Molinisten, und ist hierauf Gewicht zu legen gegenüber jener modernen Richtung, die eine positive natürliche Anlage für die Gnade und das Übernatürliche in dem Sinne annimmt, dafs ein moralischer Einflufs ohne physische Ergänzung der natürlichen Vermögen genügt, um sie zu einer der Bestimmung zur Anschauung Gottes konformen Tätigkeit zu befähigen.

Auch darin befinden sich die genannten beiden Schulen in Übereinstimmung, dafs die wirksame Gnade bereits in actu primo mit ihrer Wirkung in einem gewissen und unfehlbaren Zusammenhange stehe (p. 17). Der Unterschied liegt in der näheren Bestimmung des Grundes dieses Zusammenhangs, den die Molinisten in der Untrüglichkeit des göttlichen Wissens — der scientia media — suchen statt in der Gnade selbst und der Macht des im kreatürlichen Willen ohne Verletzung der Freiheit waltenden göttlichen Willens.

Im Gegensatz zu der auch neuerdings verteidigten Ansicht, dafs die Anschauung Gottes das einzig mögliche und natürliche Endziel des Menschen sei, ist die These hervorzuheben: „Die göttliche Annahme an Kindesstatt, die das Recht auf das in der Anschauung des göttlichen Wesens bestehende himmlische Erbe einschliefst, ist der menschlichen Natur auch in statu innocentiae nicht geschuldet“ (p. 38). Selbst die hypothetische Annahme eines Geschöpfes, dem der Anspruch auf die unmittelbare Anschauung Gottes von Natur gebühren würde, ist unhaltbar, da es in diesem Falle für ein solches Geschöpf überhaupt nichts Übernatürliches mehr geben würde. Diese von Ripalda angenommene Meinung ist daher allgemein von den Theologen verlassen (p. 44). Umsomehr ist die (theosophische) Lehre, die

menschliche Natur besitze tatsächlich einen solchen Anspruch, zu verwerfen.

Der Lehre der Theologen steht nur scheinbar die des heil. Thomas entgegen; vielmehr sind beide wesentlich übereinstimmend. Der englische Lehrer unterscheidet nämlich ein doppeltes Endziel, das eine steht aufser allem Verhältnis zur geschaffenen Natur, das andere ist ihr proportioniert. Jenes schlechthin übernatürliche Ziel ist das ewige Leben, quae in divina visione consistit; quae est supra naturam cuiuslibet creaturae (p. 45). Bedeutsam sowohl für den Gegenstand selbst als auch für die richtige Beurteilung gewisser theosophischer Systeme ist der folgende vom Vf. zitierte Text des hl. Thomas: Lumen gloriae nequit esse naturale creaturae, nisi creatura esset naturae divinae, quod est impossibile (p. 50).

Ebenso herrscht Übereinstimmung bezüglich des donum integritatis, welches gleichfalls als eine der menschlichen Natur nicht geschuldete, also insofern übernatürliche Gabe betrachtet wird, obgleich sie diese Natur innerhalb ihrer selbst vervollkommnet, womit die Lehre von der possibilitas status naturae purae zusammenhängt (P. 62 squ.). Vergeblich sucht Kuhn für seine abweichende Annahme Anhaltepunkte in der Lehre des hl. Thomas, dessen „natürliche Neigung zum Guten“ mit dem möglichen Widerstreit der Konkupiszenz in einem reinen Naturstand von der für einen solchen von Kuhn geforderten „Obmacht des Geistes über das Fleisch“ wesentlich verschieden ist.

Dagegen fehlt es nicht an Theologen, welche die leibliche Auferstehung als etwas der Natur Geschuldetes auffassen. Die abweichende Ansicht erklärt jedoch der Vf. mit Recht als tutior et probabilior, da der menschliche Leib ex sua naturali conditione der Verwesung unterworfen ist (p. 73).

Von der natürlich vollkommenen Erkenntnis, durch die der Mensch unter Voraussetzung der Bestimmung zu einem natürlichen Endziel beseligt worden wäre, gesteht der Vf. zu, dafs sie geschehe per speciem divinitus infusam, sed ea semper esset analoga, non propria, qualis (scil. analoga) est cognitio, quam angeli habent naturaliter de Deo (p. 85).

Von der gröfsten Bedeutung für die Beurteilung der Kontroverse bezüglich der wirksamen Gnade ist die Frage: Qualem inspirationem piae voluntatis Patres a Pelagio exegerint? Num efficacem ab extrinseco? (p. 111). Wenn wir im Gegensatze zu dem Vf. diese Frage bejahend beantworten, so scheint uns der ganze dogmengeschichtliche Verlauf diese Antwort zu rechtfertigen. Wir müssen uns hier mit Andeutungen begnügen. Im

Kampfe des hl. Augustin gegen Pelagianismus und Semipelagianismus trat gerade das Moment der Wirksamkeit gegenüber dem des Wesens der Gnade in den Vordergrund. Pelagius und seine Anhänger meinten in der Gnade eine Beeinträchtigung der freien menschlichen Selbstbestimmung, der geistigen Natur und Persönlichkeit zu ersehen und gestanden ihr höchstens eine sekundäre Bedeutung im Geschäfte des Heiles zu. Diese Auffassung setzt die allgemeine Überzeugung voraus, dafs die Gnade unmittelbar in den Willen eingreife und ihn wirksam bewege, was nach pelagianischer Meinung eine Aufhebung der freien Selbstbestimmung bedeutet. Die Semipelagianer glaubten dem zu entgehen, indem sie wenigstens den ersten Anstofs, die Initiative in der Heilstätigkeit dem rein natürlichen Willen zuschrieben. Der hl. Augustin, festhaltend an dem nach seiner wohlbegründeten Ansicht biblischen und kirchlichen Gedanken einer inneren und unmittelbaren Herrschaft des göttlichen im kreatürlichen Willen, suchte den Einwendungen seiner Gegner teils durch die Berufung auf die göttliche Allmacht, die den Willen so bewege, dafs er zugleich sich selbst bewege, teils durch den Hinweis auf den dem Willen selbst immanenten Zug zu dem, was ihm gefällt — trahit sua quemque voluptas — die Spitze abzubrechen. Hieraus erklären sich die Mifsverständnisse der Reformatoren sowie des Bajus und Jansenius, die meinten, den grofsen Lehrer im Sinne einer nezessitierenden moralischen Determinierung des Willens deuten zu sollen, indem sie den Irrtum der Pelagianer teilten, dafs eine unmittelbare (physische) Herrschaft über den menschlichen Willen mit dessen Freiheit (Spontaneität) unvereinbar sei. Unter den späteren katholischen Schulen nahmen die sog. Augustinianer den Gedanken einer moralischen Determination auf, ohne die Konsequenz zuzugeben, dafs dieselbe die Freiheit (lib. a necessitate) gefährde. Von einer indirekten, auf das Vorherwissen oder eine scientia media gestützten göttlichen Herrschaft über den Willen dagegen ist bei Augustin keine Spur zu entdecken. Demnach läfst sich, wie bemerkt wurde, die gesamte dogmatisch-theologische Entwicklung schlechterdings nicht verstehen, wenn man leugnet, dafs der hl. Lehrer in der Tat gegen die Pelagianer die aus sich wirksame Gnade verteidigte.

Der hl. Thomas hielt an dem Grundgedanken einer unmittelbaren Herrschaft Gottes über den menschlichen Willen fest, liefs aber die vom hl. Augustin nur als argumentum ad hominem und zur Illustration des Gedankens einer von innen heraus stattfindenden und doch freien Bewegung des Willens durch die

göttliche Allmacht gebrauchte moralische Determination (per delectationem), wenn man nun doch dieses Ausdrucks mit den Augustinianern sich bedienen will, fallen. Seine Schule entfaltete jenen Grundgedanken in seine näheren Bestimmungen und suchte ihn durch Distinktionen gegen Angriffe zu sichern. An eine Lücke, welche durch eine scientia media, durch Herbeiziehung des göttlichen Wissens zur Wahrung der kreatürlichen Freiheit, auszufüllen wäre, ist bei dieser ganzen Bewegung nicht zu denken, so nahe auch dieses Hilfsmittel gelegen war, insofern es genügt hätte, gewisse semipelagianische Wendungen mit der Gratuität der Gnade in Einklang zu bringen.

Die Frage berührend, wie die „Erleuchtung" und „Einflöfsung" zu denken sei, ob nach der Annahme jener, „qui Thomistarum nomen proprium sibi esse volunt" (mit vollem Rechte, da sie in Philosophie und Theologie treue Schüler des englischen Lehrers sind) als eine fliefsende Kraft, die im Intellekt und Willen aufgenommen wird, oder als die eigenen Tätigkeiten dieser Vermögen, sofern sie übernatürliche Wirkungen des hl. Geistes sind, entscheidet sich der Vf. für die an zweiter Stelle genannte Ansicht, obgleich, wie uns scheint, die Ausdrücke (illuminatio, pulsatio etc.) dagegen sprechen und die Übernatürlichkeit des Aktes in der thomistischen Auffassung schärfer hervortritt (p. 222).

Der von Kuhn in der Kontroverse mit Schäzler so scharf bekämpfte und völlig mifsverstandene theologische Ergänzungsbegriff wird vom Vf. ausdrücklich bekannt in den Worten: Auxilium gratiae actualis . . . dupliciter infirmitati nostrae opitulatur, physice et moraliter. Physice nos adiuvat, quatenus supplet physicam impotentiam, quae est in natura, ad actus entitative supernaturales exercendos (p. 240). Mit ihrer Ablehnung dieses Begriffs setzt sich demnach die Tübinger Schule in Widerspruch gegen die übereinstimmende Tradition der Theologen.

Die Unvereinbarkeit der heiligmachenden Gnade mit der schweren Sünde wird mit Recht — abweichend von Suarez — als eine metaphysische und absolute erklärt (p. 286); die entgegengesetzte Ansicht scheint auf scotistischen Einflufs zurückzuführen zu sein.

Die durch die heiligmachende Gnade bewirkte Vereinigung mit Gott schliefst eine Mitteilung der göttlichen Substanz in sich, ohne jedoch substanzielle oder substantive Vereinigung zu sein, indem eine solche nur als Verbindung entweder zur Einheit des Wesens, oder zur Einheit der Subsistenz gedacht werden kann (p. 297 squ.).

In der Frage, ob die Übernatürlichkeit eines Aktes nach

dem obi. formale zu beurteilen sei (p. 335 squ.), glauben wir gegen den Vf. auf die Seite des Suarez treten zu müssen, da die causa formalis und finalis ebenso wie die causa efficiens ohne die wesentliche Verschiedenheit des obi. formale eine innere und substanzielle Übernatürlichkeit eines Aktes nicht begründen zu können scheinen. Aus diesem Grunde dürfte in der Ansicht Lugos vom Formalobjekt des Glaubens die Übernatürlichkeit desselben nicht genügend gewahrt sein.

Mit grofser Ausführlichkeit ist der Irrtum des Calvin bezüglich der Wirksamkeit der Gnade und des freien Willens dargestellt; in diese Darstellung spielt jedoch, was die Lehre des hl. Augustin betrifft, auf die sich Calvin stützt, sichtlich die Rücksicht auf die molinistische Theorie hinein, indem der Unterschied der Frage nach der Wirksamkeit der Gnade und der Weise dieser Wirksamkeit betont wird. Gegen diese Art der Darstellung ist zu bemerken, dafs der hl. Augustin unzweifelhaft eine den Willen bewegende, bestimmende göttliche Einwirkung lehrt, die Art und Weise derselben und ihre Vereinbarkeit mit der Freiheit des Willens als etwas Geheimnisvolles betrachtet, und die Frage nach dieser Art und Weise mit der Berufung auf die göttliche Allmacht beantwortet. Wir können daher nur wiederholen, dafs in der Gnadenlehre des hl. Augustin wie in der des hl. Thomas kein Raum für die scientia media vorhanden ist.

Gegen die Benennung „Bañesianer" für die Vertreter der aus sich wirksamen Gnade haben wir bereits bei einer früheren Gelegenheit protestiert. Auch der fast als gereizt zu bezeichnende Ton des Verfassers in der Behandlung der einschlägigen Kontroverse zwischen Thomisten und Molinisten ist zu beklagen. (Ja Thomisten, nicht Bañesianer! denn dafs Gott den menschlichen Willen in Kraft seiner Allmacht ohne Gefährdung der Freiheit bewegt, ist Lehre des hl. Thomas, während von der scientia media in den Schriften desselben keine Spur zu finden ist, daher die Gegner mit Recht Molinisten genannt werden, da die sc. media in der Tat das eigenste Eigentum Molinas ist.) Wir möchten den Vertretern der sc. media das Beispiel eines hervorragenden Thomisten der neuesten Zeit empfehlen, der die Molinisten gegen gewisse Vorwürfe (ihr System sei nur eine künstlichere und abstraktere Fassung des alten Semipelagianismus) entschieden in Schutz nimmt.[1]

[1] Schäzler, Neue Untersuchungen u. s. w. S. 141, 232. Schäzler gibt „in sachlicher Hinsicht" den Thomisten „unbedingt Recht", glaubt aber die Fassung: praedeterminatio physica aufgeben zu sollen. S. 141, 147 ff.

Die wirksame Gnade der Thomisten soll das katholische Dogma von der wahrhaft zureichenden Gnade nicht zur vollen Geltung gelangen lassen (p. 399). Als ob nach thomistischer Auffassung bezüglich der dargebotenen Möglichkeit der Heilshandlung zwischen zureichender und wirksamer Gnade irgend ein Unterschied bestände! Wenn die Gnade nicht wirksam wird, so liegt der Grund ausschliefslich in dem Widerstreben, dem Mangel an Empfänglichkeit des Willens; wird sie wirksam, so geschieht dies nicht ohne Zustimmung des Willens. Zudem läfst sich der Einwurf der Gegner retorquieren, indem sich einwenden läfst, wahrhaft zureichend sei doch nur jene Gnade, die Gott mit dem sicheren Vorherwissen verleiht, dafs der Wille ihr zustimme, nicht jene, von der er mit Bestimmtheit das Gegenteil vorausweifs. In allen Fällen gibt es auf die von Augustin bereits gestellte Frage, warum Gott den einen so zieht, dafs er dem Zuge folgt, den anderen aber nicht, keine andere Antwort, als die des beneplacitum divinum.

Der Vf. beruft sich auf das Tridentinum Sess. VI can. 4. Aus demselben Kanon glaubt Schäzler vielmehr den Beweis mit Leichtigkeit führen zu können, dafs darin eine Bestätigung der thomistischen Lehre vorliege.[1] Sicher hat der genannte Theologe so viel bewiesen, dafs der betreffende Kanon eine Verwerfung der thomistischen Lehre nicht enthalte, und wenigstens im Sinne derselben verstanden werden könne. Auch ist es von vornherein ausgeschlossen, dafs das Konzil die Verwerfung der Lehre einer hochangesehenen Schule beabsichtigte, da wo es sich um Zurückweisung eines häretischen Systemes handelte.

Der Vf. wirft den Thomisten vor, dafs sie in der praedetermatio ein Geheimnis fingieren. Dieser Vorwurf ist unzutreffend. Was die Thomisten als Geheimnis erklären, ist nicht die Fassung in die Formel: physica praedeterminatio, die man (wie Schäzlers Beispiel lehrt) preisgeben kann, ohne auf den ihr zugrunde liegenden Gedanken zu verzichten, sondern die direkte Herrschaft Gottes über den menschlichen Willen, die vires efficacissimae, die potestas omnipotentissima des hl. Augustin. Dieses Geheimnis — das geheimnisvolle Walten des göttlichen Willens, der den geschöpflichen nach seinem Wohlgefallen dahin lenkt, wohin es ihm beliebt, ist kein fingiertes, sondern in der dogmatisch-theologischen Tradition allgemein anerkanntes, während die vom Molinismus behufs klarerer Hervorhebung der menschlichen Freiheit gelehrte indirekte Herrschaft, welche die Macht

---

[1] A. a. O. S. 126 ff.

durch die Zahl der Gott zur Verfügung stehenden Mittel zu ersetzen sucht, allerdings zu einem fingierten Geheimnis, dem der sc. media, die in der Tradition keinen Boden besitzt, geführt hat.

Ein Beispiel willkürlicher Interpretation ist die Erklärung, die der Vf. von dem Lobe gibt, das der Papst Benedikt XIII. der thomistischen Schule spendet, dieselbe rühme sich commendabili studio, nicht weil ihre Lehre dem Worte Gottes und den Beschlüssen der Päpste und Konzilien wirklich entspreche, sondern „hoc solum refert scholam illam ita gloriari". Wie kommt es dann, dafs nur die thomistische Schule derartige Empfehlungen aufweisen kann, da ja auch andere in ecclesia permissae sententiae — zweifellos ebenso commendabili studio (oder nicht?) sich rühmen, dafs sie Verbo Dei usw. consonae seien? Der Grund kann doch wohl nur darin liegen, dafs die sententia Thomistarum der biblischen und kirchlichen Lehre besser entspricht, als die entgegenstehende, die sich doch auch laudabiliter bemüht (studet), mit dem Worte Gottes und den Aussprüchen der Päpste und Konzilien in Einklang sich zu setzen.

Mit Berufung auf einen Ausspruch Kajetans (p. 437) glaubt der Vf. in der Lehre des hl. Thomas eine Lücke aufweisen zu können, die von den Theologen des 16. Jahrhunderts ad veritatem catholicam vindicandam et tuendam adversus prava dogmata Calvini et Lutheri de gratia et libero arbitrio mit spezieller Sorgfalt auszufüllen versucht worden sei. Die polemische Quelle der sc. media ist hier richtig angegeben. Damit ist aber keineswegs bewiesen, weder, dafs die zu polemischen Zwecken gebrauchte Theorie innerlich berechtigt sei, noch dafs sie in den Anschauungen Augustins und Thomas einen Raum habe. Die (gnostisch-manichäischen) Irrtümer der genannten Neuerer waren beiden grofsen Theologen nicht unbekannt. Wenn sie gleichwohl von dem Aushilfsmittel der scientia media zur Erklärung der Vereinbarkeit von Gnade und Freiheit keinen Gebrauch gemacht haben, sondern konstant auf die göttliche Allmacht rekurrierten, so lag das nicht an einem Mangel an Scharfsinn und Erfindungsgabe — denn wenn auch nicht der Name, so doch die Sache lag bereits vor in der Art und Weise, wie die Semipelagianer die Frage nach der Austeilung der Gnade behandelten —; vielmehr ist anzunehmen, dafs sie, wo andere eine Lücke finden, eine solche nicht anerkannten. Der Mifsbrauch konnte kein Hindernis des rechten Gebrauches des Vorherwissens bilden.

Speziell aber ist bezüglich des englischen Lehrers daran zu erinnern, dafs seine ausdrückliche Zustimmung zur aristotelischen Theorie von den kontingenten Wahrheiten implicite die

scientia media ausschliefst; denn diese stützt sich logisch auf den Satz, dafs, was einmal, sei es auch durch menschliche freie Selbstbestimmung wahr sein wird, ewig wahr sei. Der hl. Thomas beruft sich auf die Ewigkeit, in welcher alles, was war, ist und sein wird, Gott realiter gegenwärtig ist, so dafs er das an sich Zukünftige als ein Gegenwärtiges schaut, keineswegs aber auf eine ewige, sei es formallogische oder objektive Wahrheit des kontingent oder frei Zukünftigen. Im System des hl. Thomas ist für die sc. media schlechterdings kein Raum.

Die zu Gunsten einer unmittelbaren, direkten Einwirkung Gottes auf den geschöpflichen Willen lautenden Aussprüche des hl. Augustin und des hl. Thomas sind so bestimmt, dafs nur das Vorurteil, eine solche Einwirkung sei mit der Freiheit des Willens unvereinbar, über deren wahren Sinn künstliche Zweifel erregen kann. Man greift alsdann zu dem Auskunftsmittel, dafs solche Stellen zwar die Tatsache einer absoluten Herrschaft, nicht aber das Wie derselben aussprechen, die Frage nach dem Wie also eine offene geblieben sei, bis Molina durch das polemische Bedürfnis bewogen, dieser Frage seine Aufmerksamkeit zugewendet und durch die Beiziehung des göttlichen Vorherwissens in einem der Freiheit günstigen und dem Dogma nicht widersprechenden Weise gelöst habe. Die Abweichung von der traditionellen Lehre liegt indes auf der Hand. Sie wäre aber nur in dem Falle gerechtfertigt, wenn sich die Unvereinbarkeit jener direkten Herrschaft mit der menschlichen Freiheit evident beweisen liefse. Einen solchen Beweis hat bisher kein Molinist geführt. Er könnte auch nur beigebracht werden unter Voraussetzung einer vollkommenen Einsicht in das Wesen und das verborgene, geheimnisvolle Wirken des göttlichen Willens: ein Wesen und Wirken, das über die Gegensätze des Notwendigen und Kontingenten erhaben ist. Unser schliefsliches Urteil geht sonach dahin, dafs die molinistische Auffassung nicht genügend motiviert ist und inbezug auf die von beiden Seiten — thomistischer wie molinistischer — anerkannte absolute Herrschaft des göttlichen Willens eine Abschwächung, um nicht zu sagen Verflachung bedeutet.

III. Religion und Offenbarung.

Der Wunsch, die beiden hervorragendsten Schulen der Thomisten und Molinisten möchten nicht ferner das Hauptgewicht auf die sie trennenden Streitpunkte legen, sondern vor allem das sie verbindende Gemeinsame, den übernatürlichen Charakter der christlichen Religion und Offenbarung hervorheben

und gegenüber einer einflufsreichen Richtung verteidigen, die mit allen Mitteln moderner Religionsforschung ausgerüstet, eine im tieferen Grunde rationalistische und naturalistische Auffassung des Christentums zur Geltung zu bringen sucht: der Wunsch, sage ich, der Konzentrierung ihrer Kräfte erhebt sich aufs lebhafteste angesichts des neuen Werkes Schells, das er „Religion und Offenbarung" (4.) betitelt und das den ersten Band einer „Apologie des Christentums" bilden soll.

Diese neue Apologie gestaltet sich indes vielfach zu einer Apologie des idealistischen Gottesbegriffs der Selbstursache, für welche die religiöse „Entwicklung" allerdings Anhaltspunkte bietet, jedoch nur an dem Punkte der Entwicklung, in welchem sie von der Reinheit der Urtradition die Wendung ins Naturalistische nimmt. Denn so anerkennenswert es ist, dafs der Vf. selbst in den verzerrtesten Erscheinungen des religiösen Gedankens, in Fetischismus und Animismus unter Aufwand grofser Gelehrsamkeit und Belesenheit in der religionsgeschichtlichen und -vergleichenden Literatur die treibenden religiösen Ideen nachzuweisen sucht, so ist doch seine Darstellung einerseits durch das Absehen von der durch natürlich-geschichtliche Gründe nachweisbaren Offenbarung, andererseits durch eben jene Auffassung der höchsten Ursache als einer sich selbst erzeugenden getrübt. Gerade die Geschichte der religiösen Entwicklung lehrt, dafs dieser Begriff der Selbsterzeugung einen naturalistischen Ursprung hat, indem z. B. die Sonne, mochte sie nur als Symbol oder als Erscheinung der einheitlichen Weltursache aufgefafst werden, als stets von neuem sich erzeugende Macht gedacht wurde. Damit steht dann im Zusammenhange die Hineintragung des geschlechtlichen Gegensatzes in die Gottheit, in welcher Beziehung sich die religiöse Entwicklung konsequenter erwies, als der spekulative Denker, der trotz des Begriffs der Selbsterzeugung den davon unzertrennlichen der Potenzialität, welchem in der sinnlichen Vorstellungssphäre die Vorstellung des Weiblichen entspricht, aus dem Gottesbegriff ausgeschlossen wissen und Gott als actus purissimus denken möchte.

Der Animismus als „die geschichtlich älteste Religionsform" (!) ist nicht ein Irrwahn der urteilenden Erkenntnis, sondern nach seinem Grundgedanken, d. h. dem Grundsatz, alle Tatsächlichkeit sei aus lebendiger, geistiger, persönlicher Tätigkeit abzuleiten, ist er geradezu die Urform der religiösen Welterklärung (S. 88). „Die animistische Annahme, alle Tatsächlichkeit (!) und naturhafte Wirksamkeit sei auf selbstbestimmte Tätigkeit als einzig hinreichenden Erklärungsgrund zurückzuführen, wird als Denk-

schwäche abgetan. Und doch ist dieser Grundsatz der wissenschaftliche Ausdruck für den Vernunftglauben, dafs es überhaupt eine Wahrheit, eine Lösung der grofsen Rätsel, eine erklärende Einheit von Erkenntnis und Wirksamkeit gibt" (S. 89). Die Blüte Schellscher Weisheit, alle Tatsächlichkeit (die Wirklichkeitsklötzchen) wurzle in „selbstbestimmter Tätigkeit", was nur ein anderer Ausdruck für die „Selbstursache" ist, steckt also wie im Keime bereits im Animismus. Gesetzt dem wäre so, dann würde derselbe in sinnlicher Form einen spekulativen Irrtum bergen. In der Tat aber beruhen Fetischismus und Animismus ebenso wie die Mythenbildung auf der Verdunklung eines traditionell überkommenen Gottesbegriffs, dessen Geistigkeit durch die Vorstellung eines Werdens, einer Selbsterzeugung und durch die Übertragung des geschlechtlichen Gegensatzes bereits entstellt worden war.

Religion wird bestimmt als freie Hingabe des Geistes an Gott in Erkenntnis und Leben. Diese Begriffsbestimmung wird durch Aussprüche Pfleiderers, Schleiermachers und Herbert Spencers erläutert und näher erklärt: als Hingabe an das Notwendige, Ursächliche, Vollkommene, Ewige, um dadurch die Wahrheit und Heiligkeit als ewigen Lebensinhalt zu gewinnen (S. 2 f.). Wie die Zitate zeigen, läfst sich in den weiten Mantel dieser Begriffsbestimmung jede religiöse Erscheinung unterbringen, daher der Satz begreiflich erscheint: „Auch die heidnischen Religionen haben die Idee des Unendlichen, Überweltlichen, Persönlichen energisch gewahrt: in der Vielheit der Götter, in der Geistigkeit ihrer Natur und deren persönlicher Weltregierung" (S. 5). Wie da noch von einem Gegensatz der wahren zu falschen Religionen die Rede sein könne, ist schwer zu begreifen. Auf diesem Standpunkt scheint allein die Unterscheidung mehr oder minder vollkommener Religionen berechtigt zu sein. Auch der Begriff der Selbstursache führt zu dieser Auffassung, indem der geschaffene Geist als wesentliche Anlage (S. 4) für alle Wahrheit, Wirklichkeit und Vollkommenheit stufenweise sich zu jener Selbstbestimmung und jenem Selbstbesitz erhebt, die Gott als Selbstursache ewig ist. „Die Religion ist die Verbindung des Geistes, der die Anlage zu einem vollkommenen Geistesleben ist, mit Gott als dem (nach Inhalt und Form) vollkommenen Geistesleben."

Über den Schellschen Begriff des Übernatürlichen, der sich aus dem Gottesbegriff = Selbstursache und der Auffassung der Geschöpfe als Denk- und Willensakte Gottes konsequent ergibt, geben uns folgende Äufserungen Aufschlufs. „Gott ist als das

Urbild aller Wesen auch in seiner innern Verwandtschaft mit dem endlichen Geiste zu würdigen: daraus ergibt sich der Gnadencharakter der Religion als einer geistigen Gottesgemeinschaft, als vertrauliche Hingabe an den lebendigen Verkehr mit Gott, als fortschreitender sachlicher Bereicherung mit Gottes Wahrheits- und Lebensfülle, als der vollen und beseligenden Befriedigung des tiefsten Bedürfnisses der Menschenseele nach Licht, Liebe und Leben. Gott ist das Gnadengut und Zielgut der Religion, ihr Reichtum und ihre Liebe, ihr Lebensinhalt, von dem die Vollendung und Beseligung des Geistes erwartet wird" (S. 11 f.).

Besitzt die Religion als solche den Charakter der Gnade, so ist nicht abzusehen, wie die Möglichkeit einer natürlichen Religion, also ein Unterschied derselben von der übernatürlichen Religion bestehen soll. Auf dieses Bedenken lautet die Antwort: „Übernatürlich ist die Religion, wenn und sofern sie außerdem durch Gottes eigene Offenbarungs- und Gnadentat begründet wird. . . . Über dem Unterschied von Natürlich und Übernatürlich steht die Beziehung auf Gott selber oder die göttliche Tugend, ohne welche überhaupt keine wahre Religiosität möglich ist" (S. 12 f.). Übernatürlich nämlich ist eine Tugend, insofern sie mit den Gottestaten der Offenbarungsgeschichte innerlich als ihrem Beweggrund verknüpft ist (ebd.). Demnach ist das Übernatürliche das Positive, Offenbarungsgeschichtliche. Mit dieser Auffassung könnte sich selbst die protestantische Vermittlungstheologie einverstanden erklären. Die katholischen Theologen lehren dagegen einstimmig, das Übernatürliche sei das Göttliche, als Gegenstand unmittelbarer Erkenntnis, Liebe und Genusses. Doch ist der Unterschied des supernaturale secundum substantiam und sec. modum zu beachten.

Setzt man das Übernatürliche dem Positiven, Offenbarungsgeschichtlichen gleich, so schwindet die Wirksamkeit der Offenbarung auf die Entwicklung und Erregung der angeblich in der Natur bereits angelegten, verborgenen göttlichen Lebenskeime, also auf einen bloß moralischen Einfluß zusammen: was allerdings, wie angedeutet wurde, der Auffassung entspricht, daß die geschaffenen Geister formell göttliche Denk- und Willensakte seien (s. Schell, Dogmat. II S. 66. Jahrb. Bd. VI S. 372, 375).

Schell spricht zwar von einer unmittelbaren Lebensgemeinschaft mit Gott als Ziel, wodurch erst die Übernatürlichkeit der Offenbarung und Heilsordnung gegeben sei, erklärt aber andererseits als unmittelbaren Zweck der übernatürlichen Ordnung die Belehrung des vernünftigen Geistes und dessen

Anregung und Erweckung[1] zu höchst vollkommener Selbstbetätigung (Religion usw. S. 195).

Für diese Auffassung beruft sich Schell auf den hl. Thomas, der ein natürliches Verlangen nach der unmittelbaren Anschauung Gottes lehre: eine Auffassung, die auch von Scotus, Bellarmin und anderen geteilt werde. Die Gottschauung sei dem Verlangen nach natürlich, bezüglich der Erreichung aber über die natürlichen Kräfte.

Wir haben keinen Anlafs, an diesem Orte auf eine Erklärung der thomistischen Lehre einzugehen, glauben aber, im Namen des „Thomas und der grofsen Scholastiker“ gegen das von Schell ihnen gespendete Lob „tiefen Verständnisses für den eigentümlichen Adel des Geistes und für die kulturgeschichtlichen Formen, in denen der Mensch bekundete, dafs er göttlichen Geschlechtes sei“ (S. 199), Verwahrung einlegen zu sollen.

Welchen Wert die angebliche Übereinstimmung Schells mit Thomas in der Auffassung des Übernatürlichen besitzt, zeigen folgende, die obigen Äufserungen bezüglich der Kulturformen näher erklärenden und doch rätselhaften Worte, die für die Weiterentwicklung der Schellschen Spekulation äufserst charakteristisch, zugleich aber ein bedenkliches Zeichen einer sich selbst überfliegenden und zu völliger Unverständlichkeit ausgearteten Denk- und Redeweise sind. „Brahmanismus und Buddhismus sind in verschiedener Weise ein religionsgeschichtlicher Beweis dafür, wie sich der Geist über sich selber zu erheben vermag, wie er jeder Metaphysik gegenüber, auch derjenigen, welche das Recht der Einzelpersönlichkeit leugnet, sich zurechtzufinden und zur Höhe geistiger Freiheit emporzuschwingen weifs“ (S. 198). Dies kann doch nur heifsen, dafs der Geist nicht allein das natürliche Verlangen, sondern auch die natürliche positive Fähigkeit für das Übernatürliche besitzt, indem er aus eigener Kraft sich über sich selber zu erheben vermag, dafs er also seinem Wesen nach auf den unmittelbaren Besitz Gottes angelegt ist. Von einer solchen Auffassung findet sich bei Thomas keine Spur.

Vernehmen wir weiter: „Die verschiedenen philosophischen, metaphysischen und religiösen Weltanschauungen haben für den Geist dieselbe Bedeutung, wie eine ebenso eigenartig gestaltete Wirklichkeit. Wenn sich der Mensch den verschiedenen Weltanschauungen gegenüber irgendwie zurechtzufinden wufste, wenn er in jeder überlieferten oder selbsterrungenen Auffassung — ob theistisch, pantheistisch, dualistisch, materialistisch, idealistisch,

[1] Von Schell unterstrichen.

agnostisch, pessimistisch — für sein Ideal ein sicheres Heiligtum fand: dann ist dies ein Beweis, dafs der Geist keiner Form der Wirklichkeit gegenüber ratlos und hilflos ist, dafs er allen metaphysischen Möglichkeiten gegenüber einen Standort der Beurteilung zu gewinnen weifs, wenn auch nur, um in voller Resignation den inneren Unwert aller Wirklichkeit, einschliefslich der eigenen, auszusprechen und die entsprechende praktische Forderung geltend zu machen: als Anwalt des Wahren und Rechten allem gegenüber, auch gegen sich selber" (S. 198 f.).

Wenn das „Ideal" unter allen Umständen mit solcher Macht sich Geltung zu verschaffen weifs, so wird man schliefsen müssen, dafs der menschliche Geist in seinem innersten Wesen göttlicher Natur teilhaftig sei, da auch diese selbst die Rechtfertigung ihrer Existenz nur in dem Bewufstsein besitzt, das Werk unendlicher Weisheit und Güte, mit anderen Worten, das durch sich selbst verwirklichte Ideal der Vollkommenheit zu sein. Wie man unter solcher Voraussetzung von einem schlechthin Übernatürlichen reden könne, ist schwer begreiflich, um so begreiflicher aber ist es, wenn (allerdings gegen das angerufene Zeugnis der Geschichte) behauptet wird: „das Verlangen der Menschheit war auf die unmittelbare Anschauung der Wahrheit und Gottheit gerichtet, wie die Geschichte der Religionen beweist" (S. 196).

Auch die Äufserung über das lumen gloriae, die Scholastik habe damit die der Fähigkeit der Seele, materielle Reize in innerliche Empfindungsformen (Farbe usw.) zu übersetzen (?), analoge Befähigung verstanden, „die entsprechenden Ideen von Gott zu bilden, wenn er sich zu unmittelbarer Wesensanschauung offenbart" (S. 201), zeugt nicht von Übereinstimmung mit der Scholastik. Was den hl. Thomas betrifft, so erklärt er ausdrücklich, dafs keine Idee (species) das göttliche Wesen auszudrücken vermag, dafs also ein Geist, der Gott durch eine „Idee" erkenne, das Wesen Gottes nicht schaue. Das lumen gloriae kann daher auch nicht das Vermögen sein, eine solche Idee zu bilden.

Die Möglichkeit, zur Anschauung des göttlichen Seins erhoben zu werden, liegt in der Fähigkeit des Geistes, das Sein im umfassendsten Sinne, sonach alles Sein zu erkennen. Diese Lehre des hl. Thomas sucht Schell in seinem Sinne zu deuten. Es ist aber etwas anderes, jene abstrakte Universalität, die in der Erfassung des von allem prädizierbaren Seins liegt, von welchem aus nur eine analogische und abstraktive Erkenntnis Gottes gewonnen werden kann, und etwas anderes, die ideale

Ausstattung, die Schell dem geschaffenen Geiste zuschreibt. Während jene Universalität nur einen Anknüpfungspunkt, eine pot. obedientiae für die göttliche Allmacht und Güte darbietet, wäre diese Ausstattung in der Tat eine positive Befähigung, die nur der *Entwicklung* — wenn auch notwendig unter göttlichem Einflusse —, nur der *Entfaltung* bedürfte. Wenn aber Schell behauptet, dafs das Moment des *Göttlichen* den Gegensatz des Natürlichen und Übernatürlichen überrage, so ist es zwar richtig, dafs auch eine natürliche Religion ihrem Gegenstande nach eben göttlich wäre, jedoch ebenso richtig, dafs ihr dieses Prädikat mit der übernatürlichen Religion nur in einem *analogen* Sinne zukommen würde.

Zur Rechtfertigung unserer Darstellung und Beurteilung der Schellschen Lehre vom Übernatürlichen, derzufolge dieses wesentlich auf ein persönliches, moralisches Verhältnis zurückgeführt und die Mitteilung höherer Vermögen und Kräfte als Darbietung neuer Sittlichkeitsmotive aufgefafst wird (sonach wesentlich übereinstimmend mit der Theorie der Tübinger Schule), mögen noch folgende Texte dienen.

„Die Gabenfülle des göttlichen Logos besteht mehr im Reichtum des Wahrheits- und Vollkommenheitsbesitzes, zu dem wir berufen sind; die Gabenfülle des göttlichen Geistes besteht mehr in der unerschöpflichen Mannigfaltigkeit der Feuerzungen, die, fortwährend aus dem Quellpunkt alles Lebens hervorgesandt, *die geschöpflichen Kräfte nach allen Richtungen in die höchste Spannung versetzen*[1] und durch Sturm und Kampf zur intensivsten Lebendigkeit entzünden. Feuerflammen, Sturmesdrang, Sprachenfülle sind die Sinnbilder des Gottesgeistes und seiner Pfingstgnade: alles, was Leben bedeutet und Leben erweckt, alles, was die *schlummernden Potenzen zur Tatvollkommenheit des reinsten Geisteslebens entfacht*“[1] (S. 203).

Nicht in dem Sinne ist die übernatürliche Gottesliebe in besonderer Weise ein Freundschafts- und Kindschaftsverhältnis zu Gott, „als ob die natürliche Gottesliebe *nicht* über das Knechtsverhältnis hinauskommen könnte“ (ebd.).

„Die göttlichen Tugenden des Glaubens, Hoffens und Liebens sind übernatürlich, insofern sie Gott zum Ziel und Inhalt haben, wie er der Menschheit durch eine Offenbarung und Heilsveranstaltung dargeboten und erreichbar wird, welche auf eigenen Kundgebungen und Taten Gottes beruhen, nicht auf Schlufs-

[1] Von uns unterstrichen.

folgerungen, die von dem Tatbestand und der Beschaffenheit der Geschöpfe ausgehen."

„Die übernatürlichen Beweggründe geben der religiösen Sittlichkeit eine neue und höhere Kraftquelle, gröfsere Sicherheit und Innigkeit. Religion und Sittlichkeit werden unvergleichlich inniger und kraftvoller geübt, wenn Gott seine Ratschlüsse und Anordnungen bezüglich der Menschen durch persönliches Hervortreten kundgibt" (S. 204).

Hier ist durchaus nur von einer moralischen Stärkung der natürlichen Geistesvermögen, nicht aber von einer Erhebung derselben in ihrem Naturgrunde durch eine natura altior die Rede. In der Offenbarung tritt Gott als Person zur Person in unmittelbare Beziehung zum Geiste und bereichert ihn mit neuen höheren und wirksameren Motiven. Die Möglichkeit aber, sich über sich selbst zu erheben, besitzt er im „Ideal", durch das er im tiefsten Grunde gottverwandt ist; denn Gott ist das verwirklichte Ideal, dem der geschaffene Geist zustrebt, das er aber nur mit Hilfe der Offenbarung vollkommen zu erreichen vermag.

Auf die wahre Ansicht Schells, sowie auf seine mit den Schellingschen, über der Petrus- und Paulskirche eine höhere Idealkirche anstrebenden, verwandten Reformideen werfen Äufserungen Licht, die sich in einer „Renaissancebroschüre" (Das Christentum Christi) finden. „Nur bei Gott ist Ideal und Real ein und dieselbe Vollkommenheit, weil Gott allein die ewige Selbstwirklichkeit (früher hiefs es: Selbstverwirklichung) ist. Eines von Gott bekennt der Glaube: der lebendigmachende Geist geht durch das Wort, den Inbegriff aller Ideale, vom Vater aus. Idealität und Realität haben einen Quellpunkt und sind eines Wesens. In der Welt suchen sie sich aus der beiderseitigen Zerstreuung zur mannigfaltigen Wechseldurchdringung zu gewinnen, um alles Wirkliche vollkommen, und alles Vollkommene wirklich zu machen" (a. a. O. S. 21).

„Die Religion ist in ihrem Grunde das Einfachste — aber wie der Same; wie der Same will sie zum Baume werden, zum Baume eines kirchlichen Geisteslebens, das in allen Farben und Formen der erlebten Wahrheit und Vollkommenheit wirkt und prangt, weil es aus dem tiefsten Grunde alles Lebens, aus dem denkenden und liebenden Erleben Gottes in der Seele herauswächst" (ebend. S. 24).

Der Geist „ist soviel wie das Ganze. Darum ist der Mensch als Einzelpersönlichkeit der Tempel Gottes, die Sabbatruhe des Schöpfers, das Kind der unendlichen Vollkommenheit, Teilnehmer

an der Gottessohnschaft dessen, der als innerer Gedanke des vollkommenen Geistes der ewige Ausdruck und Empfänger seines ganzen unendlichen Lebensinhaltes ist. . . . Ohne die Unendlichkeit mit der göttlichen Lebensgemeinschaft als Lebensinhalt zu erben, wäre die Unsterblichkeit eine Last, eine Qual, ein unerträgliches Schicksal" (a. a. O. S. 16). „Wer ewig leben will, mufs Geschmack haben für das Brot des ewigen und unendlichen Lebensinhaltes, der mufs alles unter dem Gesichtspunkt der allumfassenden, allursächlichen Wahrheit und Vollkommenheit geniefsen, in sich verarbeiten und in sich einbürgern" (S. 17).

In dem Abschnitt: „Grund und Ursprung der Religion" werden die verschiedenen falschen Erklärungsversuche, die animistische Religionserklärung, die Auffassung der Religion als Produkt der dichterischen Phantasie, als Erzeugnis der Furcht, der selbstsüchtigen Begierde, die Zurückführung auf das Gefühl für das Unendliche ausführlich dargestellt und widerlegt (S. 17—193).

Aus dem ersten Abschnitt des zweiten Teils (Offenbarungsphilosophie) haben wir die prinzipiellen Äufserungen über das Verhältnis von Übernatürlichem und Natürlichem bereits hervorgehoben.

Die Möglichkeit der Offenbarung ist in der Geistigkeit und Persönlichkeit des Urgrundes zu suchen. Dem Monismus sei das Bewufstsein das Letzte, nicht das Erste. Die Entscheidung liege „in der Stellungnahme zu dem Grundsatz: Alles Tatsächliche ist aus Tätigkeit zu erklären und abzuleiten, und zwar schliefslich aus vollkommen selbstbewufster und selbstbestimmter Tätigkeit, also (?) aus wesenhafter Denk- und Willenstätigkeit" (S. 213). Es ist unschwer zu erkennen, dafs in diesen Worten jene Verquickung des Schellschen, dem Monismus [dem übrigens in seiner spekulativen Gestalt das (empirisch) Letzte zugleich das (in Wahrheit, sub specie aeternitatis) Erste ist] entlehnten Grundirrtums von der Begründung des Tatsächlichen durch die Tätigkeit mit der theistischen Idee einen erneuten Ausdruck erhält. So benutzt Schell jede Gelegenheit, diesen grundstürzenden Gedanken wie eine fixe Idee zum Ausdruck zu bringen, und raubt damit seinen sonst treffendsten Darlegungen alle Kraft. Die „wesenhafte" Denk- und Willenstätigkeit hat den versteckten Sinn einer wesenbegründenden Tätigkeit, was der Gedanke des intellektualistischen Monismus ist. Wenn das Sein wesentlich Tätigkeit, und zwar Erkenntnis und Willenstätigkeit ist, so offenbart sich Gott bereits in der natürlichen Ordnung ideell, also

in der Weise, wie es das charakteristische Merkmal einer übernatürlichen Kundgebung sein sollte.

Diese Auffassung des Offenbarungsbegriffs macht sich in der Bestimmung der Kriterien geltend. „Wahrheit, Verpflichtung, Vervollkommnung, Macht, Fortschritt und Wachstum in jeder Richtung sind die Kennzeichen, dafs ein Bewufstseinsinhalt nicht unserer eigenen Einbildung entstammt, sondern als Sendbote und Samenkeim von aufsen oder oben in unser Inneres hereingekommen ist" (S. 255). „Was wie ein Sendbote aus einer höheren Welt mit dem Anspruch und der Kraft neuer Ursächlichkeit in die Menschheit hereintritt, das erweist sich als Offenbarung" (S. 257).

So ergeben sich als Kriterien: 1. übernatürliche Weisheit, 2. übernatürliche Heiligkeit, 3. Wundermacht, 4. Weissagung. „Alle einzelnen Kriterien bilden ein Gesamtkriterium, in dem sich der göttliche Wert und Ursprung der Offenbarung ausspricht. In diesem Zusammenhang kommt den inneren Kriterien der höhere Wert und die grundlegende Bedeutung zu" (S. 271). Die griechische Forderung ist die höhere, welche Weisheit sucht, als die jüdische, welche Zeichen fordert (a. a. O.). „Wunder und Weissagung bedürfen einer eigenen Apologie, sie müssen auf die inneren Kriterien der Weisheit und Heiligkeit zurückgeführt werden: dann sind sie beweiskräftig" (S. 273). In diesen Äufserungen des Apologeten liegt eine Verwechslung von Tatsache und Theorie. Steht die Tatsache des Wunders fest, so können alle Theorien, z. B. die eines Straufs, dagegen nicht aufkommen. Schell verkennt den selbständigen Wert der aus Wunder und Weissagung geschöpften Argumente.

Objektiv rationalistisch ist die Forderung, dafs die Erörterung der Geheimnislehren selbst unter dem Gesichtspunkt ihrer inneren Weisheit und Heiligkeit nicht zu vermeiden sei (S. 277). Diesem Grundsatz zufolge war der Gehorsam Abrahams vernunftwidrig, da er ohne nähere Prüfung des als göttlich erkannten Befehls auf seine innere Weisheit und Heiligkeit bereit war, seinen Sohn zu opfern. Wenn Wunder und Weissagung ohne innere Einsicht in die Weisheit und Heiligkeit der durch sie beglaubigten Offenbarung nicht genügen, um vernünftigerweise zu glauben, so ist der Unglaube der Juden vollkommen entschuldigt.

In Wahrheit gibt es kein Wunder contra naturam. „Wenn Gott hemmend, den Naturlauf durchbrechend wirkt, dann tut er dies mittelst höherer Gesetzmäfsigkeit und übergeordneter Kräfte und Ordnungen, so dafs dem Gesetz der Erhaltung aller Materie und Energie immer genügt wird" (S. 288). Zweifellos!

Wie sollen auch göttliche Erkenntnis- und Willensakte vernichtet werden? Das Gesetz der Erhaltung der Energie aber ist eine moderne Errungenschaft, die der Apologet unbedingt sich aneignen mufs, obgleich durch Zerstörung lebendiger Samen ebensoviele Energien (Keimkräfte) zugrunde gehen.

Gegen die Behauptung (S. 294), „Substanzialität ist der höchste Begriff des Monismus", protestiert die ganze Entwicklung, die der Pantheismus seit Fichte genommen, und ist sie im Interesse des eigenen Subjektsmonismus Schells aufgestellt.

Das Wunder ist eine Weiterführung des im Geschöpfe ausgesprochenen Gedankens, eine Steigerung seiner Idealität, denn „das Was des Seienden ist nur als unmittelbares (! sic) Denkgebilde erklärlich" (S. 297).

„Die Zuverlässigkeit unserer Sinneserkenntnis wird, wie die kritische Erkenntnislehre festhält (aber nicht beweist!), nicht in Frage gestellt, wenn die sinnlichen Qualitäten oder (!) Empfindungsformen (Farbe, Wärme, Klang, Schwere, Säure) so, wie sie uns erscheinen, den Gegenständen nicht zukommen, sondern draufsen etwas ganz anderes sind, nämlich bestimmte Schwingungsformen" (S. 315).

Nicht blofs die Sinneserkenntnis, sondern alles objektive Erkennen gerät ins Schwanken durch diese unbewiesene Annahme; geschichtlich aber hat sich dieselbe als Etappe auf dem Wege zum absoluten Idealismus erwiesen.

„Das Kausalgesetz bedeutet Gott als überweltlichen Schöpfer; Gott aber bedeutet das Wunder." Wie er liegt, enthält dieser Satz die occasionalistische Behauptung, Gott allein wirke in allem, sonach sei alles Wirken, als unmittelbar göttlich, Wunder.

„Das Wunder fordert das Hereintreten einer höheren Ursache, welche die niedere Naturordnung für ihre Zwecke benützt" (S. 322).

Schell ermahnt die Fachwissenschaft, die der Gegenwart gebotene Gelegenheit nicht ungenützt zu lassen, den in Lourdes vorliegenden Tatbestand exakt festzustellen. An Prämien und Stipendien fehle es den beteiligten Akademien und Fakultäten für solche Zwecke nicht (S. 326).

So bekämen wir die von Rénan geforderte wissenschaftliche Kommission zur Konstatierung des Wunders. Doch ist zu fürchten, dafs es ihr wie dem Herodes erginge oder den Nazarethanern, welchen Jesus die Wunder verweigert, „weil sie den inneren Kriterien keine Empfänglichkeit entgegenbrachten" (S. 279). Oder ist bei den Stipendiaten unserer Akademien und Fakultäten diese

Empfänglichkeit vorauszusetzen? Zudem müfste die „Kommission" ständig fungieren, wenn sie nicht zu früh oder zu spät kommen soll.

„Das Wunder ist die Obmacht des Idealen über das Reale, des Kosmos über das Chaos, des innerlich Vernünftigen und Göttlichen über blinde Notwendigkeit oder Zufallsgewalt, des Göttlichen über alles Endliche" (S. 346). Diese Expansion des Wunderbegriffs kommt seiner Auflösung gleich. Beachtet man den Zusammenhang der Schellschen Lehren, so kann man in den folgenden Worten nur pantheistische Überschwenglichkeit erblicken: „Gott ist das Sakrament in allen Sakramenten, die Wahrheit aller Wahrheiten, der Geist aller Formen, der Endzweck aller Mittel, der Sinn aller Einrichtungen" (S. 347).

Liest man den Satz: „Die Freiheit des geistigen Schöpfungsratschlusses ist der Grund und Quell aller Gesetzmäfsigkeit" (S. 357), so möchte man fragen: auch der metaphysischen und mathematischen?

„Das Ziel alles Geschehens ist der starke Wille" (S. 359). Sonst ist es bei Schell der heilige Wille. Oder drängt der „Voluntarismus" unwillkürlich zum Nietzscheschen Kraft- und Übermenschen?

Die Offenbarung ist ihrem innersten Wesen zufolge Weissagung, daher ist sie auch im einzelnen durch Weissagungen ausgezeichnet (S. 361).

„Das grofse Neue in der Weltgeschichte ist ja die Menschwerdung des Wahrheitswortes, das Lebendigwerden der Wahrheit im denkenden und wollenden Geiste" (S. 363). Damit fällt Licht auf die Auffassung des Inkarnationsgeheimnisses im System der göttlichen „Selbstverursachung".

„Die Allwissenheit Gottes ist der nächste Möglichkeitsgrund der Weissagung." Die Allwissenheit ist aber durch die Allweisheit zu begründen, und diese selbst „bezeichnet dieselbe Vollkommenheit wie die Allwissenheit, aber in vollkommenster Form, nämlich von innen als unbedingte Erkenntnistat, in ursächlicher Selbständigkeit, in einheitlichem Zusammenhang, weil in ihrem tiefsten Grunde" (S. 364). Das wahre Verhältnis ist hier auf den Kopf gestellt. Wie die Allwissenheit das unendlich vollkommene göttliche Wesen, das absolut aktuales Sein ist, zur Voraussetzung hat, so setzt die alles ordnende Weisheit die Allwissenheit voraus. Die Ideen gründen in der vollkommenen Erkenntnis, die Gott von seinem eigenen Wesen nicht blofs an sich, sondern auch in seiner Nachahmbarkeit nach aufsen hat, nicht aber in einem „gestaltenden Weisheitsgedanken"

(S. 365) im Sinne Schells. Hegel und Darwin (ebd.) haben mit der thomistischen Auffassung der Ideen nichts zu schaffen. Vielmehr stehen sie dem „Apologeten" insofern sehr nahe, als nach Hegel wie nach Schell der sich selbst denkende und ideell gestaltende Gedanke das schlechthin Erste ist, nach Darwin aber das Entstehen von ungefähr an die Stelle des Kausalitätsprinzips tritt: eine Annahme, die nicht mehr widerlegt werden kann, wenn eine Selbstverursachung möglich ist (s. uns. Tübinger Artikel: Die Epigonen, ob. S. 37 f.).

War denn nicht von der Weissagung die Rede? Aber immer wieder werden wir im Kreis herum und zum stehenden Gedanken der Selbstursache zurückgeführt! Wie es scheint, gründet das Übernatürliche und Göttliche der Weissagung (im Grunde wohl auch des Wunders?) im Zwecke. „Nicht das Schicksal als solches, sondern der Zusammenhang von Sittlichkeit und Schicksal ist ihr (der Weissagung) Thema. Nicht der äufsere Verlauf des Geschehens, sondern dessen innerer Sinn und Zweck" (S. 369).

Zweifellos würde man dem Apologeten unrecht tun, wenn man seine Wunder- und Weissagungstheorie in die Worte kleiden würde: Die äufsere Tatsache für sich ist völlig indifferent; alles kommt auf die Auffassung, den Glauben an. Ob z. B. Christus im buchstäblichen Sinne auferstanden ist oder nicht, sofern der Glaube an den Auferstandenen geistig, ideell erhebend wirkt, ist der Zweck erfüllt, das Wunder wenigstens virtuell und äquivalent vollbracht. Es wäre gewifs ungerecht, für eine solche Erklärung Schells Worte anzuführen: „Die Realisierung der Idealwelt ist ihre (der göttlichen Weissagung) Verheifsung; aber nur auf dem Wege der sittlichen Kraft zur seligen Lust; nur als die Einigung von Heiligkeit und Seligkeit; nur im Zusammenhang der Frucht mit der Wurzel und dem Stamm des Lebensbaumes. Seine Wurzel ist die sittliche Überzeugung, Gesinnung, Kraft und Heiligkeit" (S. 370).

Wir sind weit entfernt, eine solche Erklärung uns anzueignen. Vielmehr gestehen wir, aus der idealistisch-verschwommenen Darstellungsweise Schells über seinen wirklichen Gedanken nicht klar geworden zu sein. Der Grund liegt sicherlich in unserem eigenen Unvermögen, in die tiefen Gedanken des Autors einzudringen. Nur das Eine behaupten wir: wenn die Schellsche Annahme richtig wäre, dafs was ist, sofern es ist, ein Denken und Wollen oder ein Gedacht- und Gewolltsein ist, die oben angedeutete Theorie des Wunders und der Weissagung vollkommen begründet wäre, da eine zu heiligem Zwecke und mit

Erfolg von Gott gewirkte Halluzination die materielle Tatsache ersetzen würde.

Richtig ist, dafs die göttliche Weissagung die Klarheit des Bewufstseins nicht nimmt; dagegen dürfte die selbstbewufste Geistestätigkeit zu sehr betont sein; in jedem Falle bleibt unklar, von welcher Art sie ist, natürlicher oder übernatürlicher, eine unmittelbar auf einem „lumen prophetiae" beruhende, oder, wie die Tübinger Schule annimmt, eine durch die Ideen der Vernunft vermittelte.

Dem „höheren" (!) Monismus ist einzuräumen, dafs die Weissagung aus der Tiefe des göttlichen Ratschlusses in das Bewufstsein der Sendboten und zugleich in den Lauf der Weltentwicklung hereintritt (S. 375).

„Die Liebe zum Ideal der vollkommen ausgebildeten Geistigkeit im Sinne der gründlichsten und allseitigsten Denk- und Willensbetätigung ist das Merkmal wahren Prophetentums" (S. 381).

„Die philosophische oder (!) übernatürliche Wahrheit der Weissagung erhellt in vollem Mafse daraus, dafs sie durch Inhalt und Form eine übernatürliche Bereicherung, Erhebung und Stärkung des Menschengeschlechtes, eine intellektuelle, ethische und religiöse Befruchtung, eine Vergeistigung in sachlicher und förmlicher Hinsicht bedeutet" (S. 384).

Wie der Begriff des Wunders und der Weissagung im Nebel einer idealistischen Gottes- und Weltanschauung jede Bestimmtheit verliert, indem beide als Steigerungen der immanenten in allem Wirken tätigen Gotteskraft zum Zwecke der Verwirklichung des Ideals gedacht werden, so gilt dieses auch vom Begriff des Geheimnisses. Geheimnis ist die Wirklichkeit, weil wir (im mechanistischen Sinn — sic! —) nicht aus unserem Bewufstsein hinauskönnen. Geheimnis ist das Bewufstsein, „weil es in die Wirklichkeit hinauszeigt und doch nicht aus sich selber hinaus kann". „Das Problem der Erkenntnistheorie ist der grofse Beweis, dafs unsere ganze Erfahrung und die gesamte Sinnenwelt vom Geheimnis umhüllt ist" (S. 399).

Das Eine beweisen diese Worte, dafs Schell bereits ganz und gar im Idealismus und Subjektivismus befangen ist.

Mit Staunen lesen wir folgende Charakteristik der darwinistischen Weltanschauung. „Die darwinistische Weltanschauung ist monistisch (?) und glaubt der Aufgabe einer hinreichenden Erklärung genügt zu haben, wenn sie die innere Vernünftigkeit (?), innere Notwendigkeit und Begründung für die Wesensbeschaffenheit ihrer Urtatsache dargetan hat" (S. 402). In

Wahrheit ist diese Weltanschauung pluralistisch, materialistisch, positivistisch, und setzt an die Stelle der „inneren Vernünftigkeit“ die Unvernunft des absoluten Zufalls.

Immer wieder kommt der „Apologet“ auf seinen Begriff der Selbstursache zurück. Der mit Recht von seinen Kritikern zurückgewiesene Begriff und Ausdruck einer göttlichen Selbstverwirklichung, der auf eine bewirkende Ursache hindeutet, wird durch die Bemerkung verteidigt, dafs das Wort Selbstursache den Gedanken an eine von der Ursache wesensverschiedene Wirkung ausdrücklich ausschliefse (S. 406). Er schliefst aber den evidenten Widerspruch ein, dafs das Hervorgebrachte und das Hervorbringende eins und dasselbe seien: ein Gedanke, der das Kausalverhältnis zum leeren Scheine herabsetzt. In der Hegelschen Bewegung der absoluten Idee tritt dies recht deutlich zutage, indem die Bewegung schliefslich als ein Schein und als Spiel erklärt wird, so dafs die absolute Bewegung immer wieder in das ewig sich selbst gleiche eleatische Sein umschlägt.

Die von Schell an die obige Bemerkung angefügte philosophiegeschichtliche Behauptung bezüglich Plotins, der als Vollender des Platonismus die Gottesidee Platons vom Selbstbeweger angeblich so durchgeführt habe, „dafs er den Dualismus von Gott und Materie überwand“, ist durchaus unbegründet. Zwischen der platonischen Gottesidee des Selbstbewegers und dem aristotelischen Begriff des unbewegten Bewegers besteht kein Gegensatz; denn die Bewegung, die Platon der Gottheit zuschreibt, wird von Aristoteles nicht geleugnet, sondern dem Gedanken, wenn noch nicht dem Worte nach, gelehrt. Es ist die ewige beseligende Erkenntnis der Gottheit von sich selbst. Dagegen die Bewegung, die Aristoteles von der Gottheit ausschliefst, ist jene eigentliche von der Potenz in den Akt, und eine solche wird auch von Platon der Gottheit nicht zugeschrieben.

Die angebliche Vollendung der platonischen Gottesidee aber durch Plotin ist eine Täuschung. Plotin hat vielmehr durch Verquickung der eleatischen Seinsidee mit dem platonischen Gottesbegriff diesen gefälscht und in ein pantheistisches Fahrwasser geleitet; anstatt also den platonischen Dualismus zu überwinden (wie Schell meint), hat Plotin an die Stelle des Dualismus den Pantheismus gesetzt, und nur durch eine aus aristotelischem Einflufs zu erklärende Inkonsequenz geschah es, dafs er (obgleich sein Monismus die Identifizierung von Akt und Potenz, von „Gott und Materie“ fordert), mit Aristoteles die Gottheit als reinen Akt bestimmte.

Von einem bestimmenden Einflufs Plotins auf die augustinisch-

scholastische Trinitätslehre kann aber schon aus dem Grunde nicht die Rede sein, weil Plotin, wie Schell selbst konstatiert, Erkenntnis und Wille mit der absoluten Einfachheit (die er im Sinne der Eleaten nahm) für unvereinbar hielt. Wenn endlich Schell für seinen Begriff der Selbstursache sich darauf beruft, dafs, was von dem immanenten Akt als relativ inbezug auf die Dreiheit der Personen gelte, von dem immanenten Akt als absolut inbezug auf Gott als den Einen kaum verneint werden könne (S. 407), so liegt in dieser Argumentation ein sophistisches Spiel mit dem Worte „Selbst", das auf die Einheit angewandt im Sinne von Identität (d. h. ein und dasselbe ist es, was hervorbringt und hervorgebracht wird) genommen ist, auf die Dreiheit aber im Sinne von Selbstheit, Selbstand, Person.

Fassen wir den Kern dieses ersten Bandes der neuen Apologie in wenigen Worten zusammen, so wirkt Gott als das sich selbst ewig verwirklichende und als das ewig verwirklichte Ideal, als die vollendete Einheit des Idealen und Realen durch die Mittel des Wunders, der Weissagung und des Geheimnisses, die ebensoviele einer idealen (übernatürlichen) Ordnung angehörige Steigerungen des göttlichen Wirkens in der natürlichen Ordnung sind, die Herrschaft des Idealen über das Reale, des Geistes über das Fleisch, des Übernatürlichen über das Natürliche, sittlicher Freiheit über natürliche Notwendigkeit, und er wirkt dies durch Anregung menschlicher Selbsttätigkeit, durch einen idealen, moralischen, die in der Natur vorhandene göttliche Anlage entwickelnden Einflufs.

Das neue Werk Schells bestätigt unsere anderweitig begründete Auffassung, derzufolge sein Standpunkt im wesentlichen mit dem der Tübinger Schule, speziell dem des Apologeten Drey identisch ist.

SHAFTESBURY.

VON

NIK. PIETKIN.

The Life, unpublished Letters and philosophical Regimen of ***Anthony***, Earl of Shaftesbury, edited by Benjamin Rand, Ph. D., London Swan Sonnenschein et Co. 1900.

In diesem stattlichen Bande, dessen äufsere Ausstattung, von den Druckfehlern in Eigennamen und Fremdwörtern abge-

sehen, nichts zu wünschen übrig läfst, wird uns eine mit Fleifs und Geschick angelegte Sammlung von bisher schwer zugänglichen und gröfstenteils noch nie gedruckten Dokumenten zur Vervollständigung der Charakteristik des englischen Philosophen Anthony Ashley Cooper, Graf von Shaftesbury (1671—1713), zugleich mit einer Reproduktion seines von Clostermann gemalten Portraits nach Gribelins Stich geboten.

Der Herausgeber, Dr. B. Rand von der Harvard-Universität, gibt in der Einleitung an, wo das handschriftliche Material sich befindet, was davon bereits in Druckwerken wiedergegeben oder verwertet worden ist, und wie er selbst dasselbe behandelt hat.

Den nur vierzehn Seiten langen Lebensabrifs, von Shaftesburys eigenem Sohn verfafst, hat er in Fufsnoten aus dem ursprünglichen Entwurf ergänzt.

Die Dokumente der zweiten Abteilung (272 S.), welche nach Inhalt wie Umfang den Hauptteil des Werkes ausmachen, hat er aus zwei Notizbüchern entnommen, in welchen der Philosoph, vom Jahre 1698 an, seine gelegentlichen Gedanken und Erwägungen über Lebensphilosophie, als *ἀσκήματα*, Übungen zum eigenen Gebrauch, aber, wie uns scheint, mit dem Hintergedanken an eine spätere schriftstellerische Verwendung, verzeichnet hat. Diese ohne Ordnung angereihten Notizen, welche durchweg an Aussprüche Epiktets oder Mark Aurels anknüpfen, hat er nach dem Inhalte gruppiert und die so gewonnenen gröfseren Abschnitte über die natürlichen Neigungen, die Gottheit, die Vorsehung, das Endziel usw., welche sich vielfach wie Meditationen lesen, mitunter aber auch aus abgerissenen Sätzen und Worten bestehen, die nicht immer verständlich sind, unter dem allgemeinen Titel „philosophische Lebensregel“ vereinigt, ein Ausdruck, der öfters im Texte vorkommt und den leitenden Gedanken wiedergibt, im übrigen jedoch etwas Vollständigeres ankündigt, als in Wahrheit vorliegt.

Als dritte Abteilung (S. 273—535) folgen die Briefe, welche aus der Zeit von der ersten Festlandreise Shs. (1687) bis zu dessen Lebensende stammen, in chronologischer Ordnung; nur wenige darunter sind von philosophischem Interesse, alle lassen aber die Persönlichkeit des Verfassers um so zuverlässiger erkennen, als sie augenscheinlich ohne Ahnung, dafs sie jemals veröffentlicht werden würden, geschrieben worden sind.

Bisher war Sh. als philosophischer Schriftsteller nur durch seine Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times bekannt, eine zuerst 1711 aufgelegte Sammlung seiner Schriften: Inquiry concerning virtue; Letter concerning Enthusiasm;

Moralists, A philosophical Rapsody; Sensus communis, an Essay upon the Freedom of Wit and Humour; Soliloquy, or Advice to an Author und Miscellaneous Reflections, zu welchen später noch sein Urteil des Herkules und sein Brief über die Kunst des Zeichnens hinzugekommen sind. Von diesen Schriften, welche bereits seine ethischen Grundsätze feststellen, heifst es in Chambers Geschichte der englischen Literatur, dafs sie eine scharfe Beobachtung und eine edle Gesinnung, jedoch mit einem leichten Anflug von Skeptizismus bezüglich der Offenbarung und etwas Phantasterei bekunden, sowie dafs der Stil, dem Inhalte entsprechend, elegant und erhaben ist, aber zu viele Spuren mühsamer Arbeit aufweist, um angenehm zu sein. Die nun vorliegenden Publikationen, wofern wir davon absehen, dafs die Briefe sich durch schlichte Natürlichkeit auszeichnen, erinnern in jeder Beziehung an das vorstehende Urteil, gestatten aber durch neue Daten einzelne Punkte schärfer zu fassen und, was wir als ihr Hauptverdienst betrachten, geben uns endlich den Schlüssel zu den schon früher bekannten Spekulationen in dem Nachweis, dafs der Verfasser dem Stoizismus huldigte.

Wenn wir das in diesem Bande vorgelegte urkundliche Material im Lichte der geschichtlichen Wahrheit und nicht der Legendendichtung jener Zeit betrachten, so hebt sich, wie von selbst, ein objektives Charakterbild des vollendetsten modernen Stoikers, den wir an Sh. haben, davon ab, und es wird, deucht uns, zugleich offenbar, wie gewisse Einflüsse, welche auf seine erste Jugend eingewirkt haben, für seine ganze Geistesrichtung von bestimmender Bedeutung gewesen sind, so dafs, trotz des ganz eigenartigen Abschlusses seiner philosophischen Entwicklung, auch an ihm das Wort des alten Horaz sich erfüllt hat: Quo semel est imbuta recens servabit odorem Testa diu.

Versuchen wir die Hauptzüge des Bildes in dieser Weise zu entwickeln; wir werden damit auch den besten Weg betreten, um den Leser in den Inhalt des Buches einzuführen.

I.

Im Jahre 1686 unternahm Anton von Sh., zur Vervollständigung seiner Ausbildung, eine dreijährige Festlandreise in Begleitung des Privatlehrers Denoun und zweier jungen Herrn. Wir sehen ihn in Holland in regem Verkehr mit Locke, seinem früheren Hofmeister, in Frankreich, wo er das Französische sich aneignet, in Italien, wo er sich in den schönen Künsten ausbildet, und schliefslich in Österreich und Deutschland, wo er an den Höfen von Wien und Berlin Einlafs findet. Die Briefe,

welche aus dieser Zeit datieren, bekunden, wie die nachfolgenden Proben zeigen werden, schon einen höchst selbständigen Charakter und feste Anschauungen, wie der Franzose sagt: des idées arrêtées. Und wenn wir weiter bedenken, dafs Sh. von seinem Schulleben weiter nichts erzählt, als dafs am Winchester-Kolleg Lehrer wie Schüler dem Trunke ergeben waren und ihn schlecht behandelten, so müssen wir von vornherein zu der Ansicht kommen, dafs nur seine ersten Erzieher, denen er nach seinen Briefen mit Liebe und Verehrung anhing, einen nachhaltenden Einflufs auf seine geistige Entwicklung ausgeübt haben.

Die Sorge um seine Erziehung hatte, wie die Lebensskizze berichtet, sein Grofsvater, der als Staatsmann bekannte Lord Ashley, erster Graf von Shaftesbury, übernommen, welcher den rationalistischen Philosophen John Locke im Sommer 1666 als Hausarzt und Hofmeister für seinen Sohn in Dienst genommen und nachher als Vertrauensmann bei sich behalten hatte. Damit ist schon die geistige Atmosphäre, in welcher der künftige Stoiker aufwuchs, genugsam gekennzeichnet, und zwar zuvörderst als eine von No-popery = Gesinnung der schärfsten Art.

Lord Ashley, von dem sein eigener Enkel schreibt, dafs „ein unversöhnlicher, bis zum Fanatismus gesteigerter Hafs gegen den Papismus, d. i. den Katholizismus, seine Hauptleidenschaft war", bekleidete unter Karl II. die höchsten Staatsämter. Bekanntlich hat dieser ausschweifende Monarch die ihm und seinem Vater im Unglück von den Katholiken bewiesene Treue schlecht gelohnt, und trotzdem ihm persönlich, zu einer Zeit, wo auf seine Beherbergung schwere Strafe, wie auf seine Auslieferung reiche Belohnung stand, katholische Priester zweimal das Leben gerettet und arme katholische Hütten ein sicheres Obdach gewährt hatten, so hat er doch unter anderem zugelassen, dafs, bei der nach der Restauration erfolgten Rückerstattung der geraubten Güter, die katholischen Irländer leer ausgingen, dafs durch die Testakte die Katholiken überhaupt von der Bekleidung öffentlicher Ämter ausgeschlossen und dafs sie endlich, der Wahrheit zum Hohn, sogar als Anstifter des grofsen Stadtbrandes auf Fish-Street-Hill gleichsam an den Pranger gestellt wurden:

„Wo Londons Säule weisend gegen Himmmel
Erhebt ihr Haupt und lügt gleich einem grofsen Lümmel."[1]

Nur in einem Punkte blieb er gegenüber der protestantischen Partei standhaft; er gab sich nicht dazu her, seinen Bruder,

[1] Where Londons column, pointing to the skies,
Like a tall bully, lifts its head and lies. (Pope.)

den Herzog von York, der ein erklärter Katholik und ein sittlicher Charakter war, von der Thronfolge auszuschliefsen.

Und nun lesen wir in den vorliegenden Briefen, dafs Lord Ashley sich wohl dem Könige (in seiner unseligen Politik gegen die General-Staaten) allzu willfährig gezeigt haben möge, solange er gehofft habe, denselben von seinem Bruder abzubringen; dafs er aber mit ihm gebrochen habe, sobald er erkannte, dafs er unter der Maske eines Freigeistes selbst ein Papist war; er habe dann sich bemüht, durch die behilfliche Feder Lockes in der Nation jenen Geist zu wecken, der gegen die obsiegende papistische Partei not tat und, als die Sache ruchbar wurde, Locke „unter dem Vorwande von Gesundheitsrücksichten“ ins Ausland geschickt (1674—1678); schliefslich habe er sich selbst vorsichtshalber nach Holland zurückgezogen, wo er „als Dulder für die gemeinsame Sache der Religion und der Freiheit“ auf das beste aufgenommen und im folgenden Jahre (1683) gestorben sei. Danach ist es wohl klar, dafs Lord Ashleys Haus ein Hauptnest jener auf dem Hasse des Katholizismus fufsenden Intrigue war, welche sechs Jahre später zur Revolution führte.

Wie sehr Anton von Sh. vom Geiste, der ihn als Knaben umschwebt hatte, befangen war, zeigt der Brief, durch den er bald nach jenem Ereignisse seine Rückkehr ins Vaterhaus anzeigte: er nennt den Katholizismus the horridest of all religions; begrüfst den Sturz Jakobs II. mit der Bemerkung, dafs England von einer schweren Krankheit befreit sei und knüpft an die Erwähnung, dafs in Prag an 2000 (?) Jesuiten leben, die Worte an: „Ich überlasse es Ew. Lordship, nachzusinnen über die Lage dieser armen Stadt unter einem solchen Schwarme derartigen Ungeziefers auf Grund der Erfahrung, die wir neulich mit nur wenigen von ihnen unter uns gemacht haben.“ Und in diesem Banne ist er sein ganzes Leben geblieben. Als Mitglied der Whigpartei ist er für die Rechte des Volkes eingetreten und hat namentlich die Beschneidung des Wahlrechtes konsequent bekämpft; inbezug auf die Prefs- und Redefreiheit geht er noch über Locke hinaus und will sie auch den Atheisten gewährt wissen, sofern sie nur nicht die Religion gröblich beschimpfen oder lächerlich machen, allerdings mit dem Seitenhieb, dafs eine weitere Einschränkung wie ein Anfang „von Auslieferung an den weltlichen Arm“ aussehen und nur ein testimonium paupertatis sei; auch riet er ab von der Anwendung von Gewaltmafsregeln gegen schwärmerische Sekten, wie die der „französischen Propheten“, die unter den Bauern der Cevennen entstanden war und, nach Aufhebung des Edikts von Nantes (1685), ihre

Extravaganzen bis nach England gebracht hatte, und er schrieb an Basnage, einen der nach Holland geflüchteten Hugenotten, mit denen er fleifsig korrespondierte: Bischof Burnet habe bei der Danksagungsfeier (für den Sieg von Ramillies 1706) vor der Königin und dem Parlament Andeutungen gemacht, welche zu der Hoffnung berechtigten, dafs der Krieg fortgesetzt werden würde, wenn auch nur um des Ruhmes willen, die französischen Protestanten nach Frankreich zurückzubringen und ihnen dort freie Religionsübung zu verschaffen.

Aber ein Wort zur Verurteilung oder zur Milderung des Strafkodex Englands gegen die Katholiken, welcher in der Weltgeschichte seinesgleichen nicht gefunden und erst nach dem Abfall der Vereinigten Staaten eine Abschwächung erfahren hat, ist uns nicht begegnet. Dagegen rühmt sich Sh. bis zum Ende, dafs er stets für die Festlegung der protestantischen Thronfolge und die Revolution, die er überall als eine glorreiche bezeichnet, eingetreten ist.

Wie kam dieser Moralist dazu, eine Umwälzung ruhmreich zu finden, in der Recht und Gesetz, Volkswohl und Manneswürde schmählich mifsachtet wurden?

Jakob II., in der rechtmäfsigsten Weise König geworden, wollte und proklamierte allgemeine Religionsfreiheit für alle seine Untertanen ohne Unterschied der Konfession. Dies ist der einzig wahre Grund, weshalb die protestantische Partei seinen Sturz beschlofs. Und wie trugen sich die Dinge zu?

Nicht das Parlament, sondern eine Klicke von Rädelsführern rief den Statthalter der Niederlande, Wilhelm von Oranien, gegen den eigenen Schwiegervater herbei; Verrat in der Armee brachte holländische Soldaten in den Palast, so dafs der König mit genauer Not entkam; dann traten Männer ohne Mandat mit Parlamentsmitgliedern zu einer Vereinigung (der Konvention von Westminster) zusammen, welche sich als rechtmäfsige Volksvertretung aufwarf, Jakob II. und seinen Sohn des Thrones verlustig erklärte und den Oranier, der die Gewalt nicht als Prinzgemahl „an den Schnüren einer Frauenschürze halten wollte“, zum Könige ausrief und ihm das Recht zuerkannte, nach seinem Gutgefallen Verdächtige ins Gefängnis zu werfen; fremde Söldner metzelten die dem Könige treugebliebenen einheimischen Truppen nieder; die Papisten im ganzen Lande wurden entwaffnet und von London bis zu einem Umkreise von zehn Meilen verbannt; zur Verteidigung der neuen Dynastie ward der Staatssäckel geleert und später die Staatsschuld begründet und, damit die Umkehrung aller Rechtsbegriffe auch äufserlich hervortrete, kam

man erst im Jahre nach der Absetzung des letzten Stuart dazu, einen Anklageakt gegen ihn aufzusetzen, dessen erster Artikel lautet: Er habe Gesetze (nicht etwa die Corpus-Habeas Akte Karls II., sondern nur die drakonischen Gesetze gegen die Katholiken) durch Dispens suspendiert. Der Protestant William Cobbett, der diese Momente hervorhebt, findet die Revolution wenig glorreich, aber der Moralist Sh. betrachtete sie mit anderen Augen und erblickte in ihr das einzige Rettungsmittel, um der Gefahr eines Rückfalls in den Papismus zu entgehen. Dafs er diesen auch noch in seinen letzten Jahren als the horridest of all religions ansah, zeigen seine Briefe an Lord Somers. „Verweichlichung und Aberglaube," schreibt er ihm 1705, „sind Zwillingsleidenschaften", und dabei deutet er auf einen Monarchen hin, bei dem Hure und Beichtvater zusammengingen, als ob nicht oft genug die Wollust sich auf Thronen breit gemacht hätte, zu welchen kein Beichtvater Zutritt hatte. Ja, in einem Briefe vom Jahre 1709 an denselben Grofskanzler meint er ironisch, dafs nach dem anerkanntermafsen von ihm veranlafsten Kriege sein Seelenheil kaum möglich sei, da infolgedessen soviele Sünder ohne Beichte oder Absolution in eine andere Welt befördert worden seien. Solche Ergüsse zeugen noch mehr von der Gesinnung seines Herzens als von den Anschauungen seines Geistes, und zeigen, wie fest er am Protestantismus als Negation des Katholizismus hing. Ob er auch positives Christentum festgehalten, werden wir nachher untersuchen. Vorab müssen wir sehen, wie er zu seiner Philosophie gekommen ist.

II.

Anton von Sh. wollte, wie wir in einem Briefe lesen, vor Locke, den er den „guten Engel seines Hauses" und seinen „Pflegevater" nennt, kein Geheimnis haben, hielt jedoch, als er auf eigene Faust zu philosophieren begann, mit seinen abweichenden Ansichten und innersten Gedanken vor ihm wie vor der Öffentlichkeit zurück und sprach erst nach dessen Tode in zwei Schreiben an Ainsworth und General Stanhope von seinem „tiefen Gegensatze zur Philosophie seines alten Lehrers" als vom „gröfsten Geheimnisse in der Welt". Nichtsdestoweniger scheinen uns seine Erzieher und zumeist sein Hofmeister selbst ihn auf die Wege geleitet zu haben, welche ihn zu jenem Gegensatz führten.

Sh. erzählt, dafs Locke seine und seiner Geschwister ganze Erziehung nach den Prinzipien leitete, welche er später als Thoughts concerning education (1693) veröffentlichte, und welche

ihn bekanntlich in der Geschichte der Pädagogik als einen Vorläufer Jean Jacques Rousseaus erscheinen lassen.

Als ältester Sohn und künftiger Erbe des Majorats war er seiner besonderen unmittelbaren Fürsorge anvertraut. Indes hat Locke, der aus politischen Rücksichten von 1674—1678 und von 1683—1688 im Auslande sich aufhalten mufste, nur in der Zwischenperiode seinem Zöglinge im lernfähigen Alter anhaltend nahe gestanden und kann ihm später, wie wir aus dem vorliegenden Teile ihrer Korrespondenz erschliefsen, nur noch bei ihren persönlichen Begegnungen besondere Anregungen gegeben haben.

Eigentlichen Unterricht in der Philosophie hat er ihm jedenfalls nicht erteilt, aber seine ganze Lehrmethode, welche an die Individualität des Schülers anknüpft und dem freien Wechselgespräch eine besondere Bedeutung beilegt, von Poesie und freien Künsten dagegen nichts wissen will, war gut dazu angetan, ihn zu ernstem, selbständigem Denken anzuleiten und so in ihm einigermafsen den philosophischen Sinn zu wecken. Den tatsächlichen nachhaltigen Erfolg dieser Methode zeigt übrigens die launige Antwort Shs. auf Lockes Glückwunschschreiben zu seiner Grofsjährigkeit: „Sie pflegten," heifst es darin, „mit mir wie mit einem intimen Freunde zu verkehren; Sie schienen meine Gesellschaft um ihrer selbst willen zu suchen und besprachen mit mir Gegenstände, als ob Sie wirklich besser daran wären, nicht allein zu sein. Eine solche Behandlung von seiten eines so ungewöhnlichen Mannes wie Sie hätte auch einen anderen, der weniger eitel als ich gewesen wäre, zu dem Glauben gebracht, dafs er vor der Zeit ein Mann sei. . . . Und so kommt es, dafs, während die Glückwünsche der übrigen mir nahelegen konnten, dafs ich nun etwas mehr als ein Knabe bin, die Ihrigen ein Anlafs sein könnten, mir einzubilden, dafs ich etwas mehr bin als ein gewöhnlicher Mann, wie ihn jetzt die Welt versteht." Bei einem solchen Verkehr wäre es auffallend, wenn nicht Locke auch mitunter seiner geringschätzenden Abneigung gegen die traditionelle Schulphilosophie, die er ja anfänglich bis zum Überdrufs gepflegt hatte, Luft gemacht hätte, und jeder weifs, wie abfällige Urteile des Lehrers, selbst ohne jede Begründung, weit eher als alles andere im Geiste der Schüler haften bleiben. Tatsache ist, dafs hier zwischen Schüler und Lehrer vollständige Übereinstimmung geherrscht hat, so dafs ersterer, als er sich bereits seine eigene Weltanschauung konstruiert hatte, schreiben konnte: „Lockes Verdienst liegt darin, dafs er wunderbar geholfen hat, den Schutt der alten Schulen, in welchen die meisten von

uns erzogen worden sind, wegzuräumen", und den Beifall, den seine „armselige" Philosophie gefunden, damit erklärte, dafs „das Kauderwelsch der letzten Jahrhunderte die Männer, die sich von jener ausgesuchten Form geistiger Knechtschaft freigemacht, an jeder entgegengesetzten Philosophie Geschmack finden liefs". Mag jedoch diese Abneigung Sh.s gegen die allerdings im Niedergange begriffene peripatetische Schulphilosophie auf Lockes Einflufs zurückzuführen sein oder nicht, zwei feststehende Momente seiner Erziehung prädisponierten ihn jedenfalls für die stoische Philosophie, der er sich schliefslich angeschlossen hat, nämlich eine weitgehende Pflege der alten Sprachen und eine eigentümliche moralische Bildung.

Die Lebensskizze berichtet, dafs Lord Ashley, von den Vorteilen einer gründlichen literarischen Ausbildung überzeugt, eine Lehrerstochter Mrs. Elisabeth Birch, welche fliefsend Griechisch und Latein sprach, seinem Enkel frühzeitig an die Seite stellte, und dafs dieser, dank ihrem Unterrichte, bereits in seinem elften Lebensjahre die Klassiker dieser beiden Sprachen mit Leichtigkeit lesen konnte. Dafs auch Locke in dieser Richtung tätig war und insbesondere auf die ethische Ausnutzung ersterer Schriften die Aufmerksamkeit lenkte, können wir aus einem Briefe Sh.s entnehmen, in dem es heifst: „Wenn ich ehrlich geblieben bin, so verdanke ich es Ihrem und meinem Freunde, dem alten Horaz."

Diese gründliche Vorbildung in den alten Sprachen in frühester Jugend mufste zu einer ausgesprochenen Vorliebe für die alten Schriftsteller führen.

Wie fleifsig Sh. sich z. B. mit dem Stoiker Horaz beschäftigt hat, zeigt ein Brief an Pierre Coste, in dem er eine neue Ausgabe dieses Dichters kritisiert und darauf die Thesis aufstellt und eingehend begründet, dafs dessen philosophische Wandlungen sich alle in seinen Schöpfungen widerspiegeln: in der ersten Periode sei derselbe, wie sein erster Gönner Brutus, Stoiker gewesen; in der zweiten, als Parasit des Mäcenas und des Kaisers Augustus, erscheine er als Epikureer; in der dritten aber habe er sich wieder der stoischen Philosophie zugewandt und sich deshalb vom Hofe zurückgezogen. Mit demselben Eifer wird er viele andere alte Schriftsteller studiert haben, das beweisen seine überaus zahlreichen Zitate und das feine Verständnis, mit welchem er dieselben überträgt oder auch einzelne Ausdrücke erörtert. Dabei machen wir überall die Wahrnehmung, dafs er nicht nach Art der Philologen an der Rinde des sprachlichen Ausdrucks seine Aufmerksamkeit verschwendet, sondern auf den

Kern des Gedankeninhalts schaut, ohne je den ethischen Gesichtspunkt aus dem Auge zu verlieren. So kam es, dafs er es „für nutzbringender hielt, mit den Alten als mit den eigenen Zeitgenossen zu verkehren“ und, wie von der scholastischen, so von der modernen Philosophie ganz abgezogen wurde. „Locke,“ meinte er einmal, „habe die modernen Philosophen gut gekannt, nicht so aber die alten; was ihm vorgeschwebt, sei nicht der wahre Aristoteles, sondern ein Popanz; nicht die ursprüngliche peripatetische Hypothese, sondern das Zerrbild, welches barbarische Schulmänner daraus gemacht hätten; wäre er besser über den Stand der Philosophie im Altertum unterrichtet gewesen, so hätte er uns nicht so oft mit leeren Worten überschüttet.“

Dafs er nun selbst nicht der aristotelischen, sondern der stoischen Philosophie sich anschlofs, lag, unseres Erachtens, an seinem ethischen Zuge, der in seiner eigenartigen moralischen Erziehung seinen Grund hatte.

In seinen „Gedanken über Erziehung“ stellt Locke als oberstes Prinzip den Satz der Alten auf: Sit sana mens in sano corpore und verlangt einerseits, dafs auf Abhärtung des Körpers Bedacht genommen werde, anderseits dafs auf die Übung in der Tugend mehr Gewicht gelegt werde als auf die Erwerbung von Kenntnissen. Soweit ist alles gut und recht, aber dann begeht er den Fehler, die Selbstbeherrschung, auf welcher alle wahre Tugend beruht, lediglich auf die Vernunft und die Selbstachtung gründen zu wollen. Er geht darin so weit, zu verlangen, dafs man dem Kinde die Gründe angebe, weshalb man ihm etwas gebietet oder verbietet, und sogar an seinen Ehrgeiz appelliere. Auf diesem Grunde läfst sich bestenfalls nur stoische, und dazu noch minderwertige stoische Tugend ziehen, und als solche erscheint uns denn auch, was wir an Tugend beim jungen Sh. tatsächlich bemerken. Ohne jede Spur von höheren Motiven tritt sein Abscheu vor allem, was mean und vulgar ist, hervor; er schreibt als sechzehnjähriger Jüngling: „Ich mufs, und das nicht zum erstenmal, mit dem mich zufrieden geben, was ich bekommen kann, und davon den besten Gebrauch machen“, und warnt seinen Vater davor, seinen Bruder Moritz an das Kolleg, das er selbst besucht hatte, zu schicken, weil dort „nur diejenigen, welche fleifsig studieren, und auch diese kaum, dem Hauptlaster der Trunksucht entgehen“. Der Geist des selbstherrlichen Stoizismus steckte schon im Jüngling und war die Frucht seiner Erziehung.

Seine theoretische Ausbildung als Stoiker begann jedenfalls in der fünfjährigen Zurückgezogenheit, in welcher er nach seiner

ersten Festlandreise dem Privatstudium oblag. Eine Andeutung darauf finden wir in seinem Briefe vom 8. Sept. 1694 an Locke: „Ich habe mir eine Beschäftigung in den Kopf gesetzt, die sonst wohl niemand als eine solche betrachtet, die mich aber ganz in Anspruch nimmt, nämlich zu lernen, wie ich ein ordentlicher Mensch und Freund sein kann.“ Zwei Monate später, beim Beginne seiner politischen Tätigkeit schrieb er an denselben: „Das meiste von dem, was ich in der Welt tue, geschieht nicht, weil ich irgend etwas erwarte, sondern weil ich es tun zu sollen glaube. . . . Was auch immer das Publikum, von dem Sie sprechen, an Diensten von mir erlangen mag, soviel ist sicher, viel von meiner Achtung wird es niemals erhalten.“

Da haben wir schon den ausgereiften Stoiker, wie er leibt und lebt.

III.

Der Herausgeber sagt: Sh. was intoxicated with the idea of virtue; richtiger wäre intoxicated with stoïcism, denn seine ganze Weltanschauung ist die des Stoizismus.

Er hat bis zu seinem Ende die Werke der Stoiker, besonders des Horaz, Epiktet und Mark Aurel immer wieder zur Hand genommen, und sie sind ihm so ins Fleisch und Blut übergegangen, dafs man auch da, wo er sie nicht zitiert, ihre Gedanken und mitunter sogar ihre Ausdrücke wiederfindet. So erinnert sein Wort: Philosophie ist nicht Spekulation, sondern Übung an das Wort Senecas: Philosophia non docet dicere sed facere, und seine Ausführungen über die bestehende Vulgärreligion neben der wahren an Mucius Scaevola, welcher eine dreifache Religion unterschied: die der Dichter, die nicht wahr sei, die der Philosophen, welche wahr, aber unbrauchbar sei, und die des Volkes, welche erhalten werden müsse. Die „philosophische Lebensregel“ zeigt ihn mitten in der Arbeit dieser geistigen Assimilation.

Die besonderen Titel, die wir hier finden, lauten: Natürliche Neigung, Gottheit, Vorsehung, das Endziel, Gut und Übel, Scham, der gute Ruf, menschliche Geschäfte, Notwendigkeit, politische Geschäfte, Freunde, kleine Besitztümer, Selbst, das künstliche Selbst, das natürliche Selbst, Vertrautheit, der Leib, Leidenschaften, Freude und Schmerz, Einbildungen, Einfachheit, Natur, Charakter und Betragen, Charakter, Einbildung und Urteil, die Zustimmungen des Urteils, natürliche Begriffe, Meinung und Vorschriften, Grundsätze für das Leben, Aufmerksamkeit und Abspannung, Vervollkommnung, das Schöne, das Leben und die

Philosophie. Unter einer jeden dieser Überschriften, welche die Mannigfaltigkeit und zugleich die Lückenhaftigkeit des Inhalts erkennen lassen, finden wir eine Zusammenstellung von Notizen, welche 2 bis 28 Seiten einnehmen und sehr verschieden ausgeführt sind. Die Briefe bieten dazu nur wenige, aber besonders charakteristische Ergänzungen.

Greifen wir aus dieser Rumpelkammer, in welcher übrigens die ordnende Hand des Herausgebers das Menschenmögliche geleistet hat, die philosophischen Grundgedanken Sh.s heraus.

Die Philosophie ist ihm, „wenn überhaupt etwas“, das Studium der Glückseligkeit,[1] so dafs, wenn diese im Besitze der äufseren Güter läge, das Studium derselben und der Mittel, sie zu erlangen, die wahre Philosophie wäre. Da aber Glückseligkeit nur im eigenen Busen zu finden ist, so hat die Philosophie zur Aufgabe: „Die Meinungen, die wir gemeiniglich von den äufseren Dingen haben, zu verbessern und so den Geist sicher zu stellen gegen Geiz, Ehrsucht, Unmäfsigkeit, Weichlichkeit; ihn von Besorgnis, Unruhe, Angst zu heilen und ihn überhaupt zu lehren, wie er dauernd zufrieden sein kann.“ „Spekulationen, welche nicht auf die ethische Vervollkommnung Bezug haben, sind ihm ebenso gleichgültig wie die Kenntnis der Mundmuskelbewegungen zur Hervorbringung von Lauten, die er auch ohne eine solche Kenntnis ebensogut aussprechen kann.“

Mit dieser, an die Mystiker erinnernden Auffassung, welche die ganze Philosophie nicht blofs, wie die alten Stoiker es taten, der Ethik unterordnet, sondern gar in ihr aufgehen läfst, setzt sich Sh. über die traditionelle, auf Geschichte und Etymologie gegründete Erklärung der Weltweisheit (S. c. g. I 1—2) leichten Fufses hinweg und verkennt zudem von vornherein das wahre Wesen des menschlichen Geistes, welcher zunächst nach der Wahrheit an sich verlangt und ohne eine volle Erkenntnis derselben nicht zur Ruhe, also nicht zur Glückseligkeit gelangen kann. Zugleich bekundet er damit für die allgemeine Metaphysik eine Geringschätzung, der wir es wohl zuzuschreiben haben, wenn wir so oft in seinen rapsodenartigen Ergüssen keinen klaren, präzisen Gedanken zu fassen vermögen.

Was seine allgemeine Weltanschauung betrifft, so erklärt sich Sh. zunächst als Theist. Er beweist das Dasein Gottes aus der Ordnung in der Welt und tadelt in einem Briefe „den leichtgläubigen Mr. Locke, dafs er auf den Bericht von Reisenden

[1] Ähnlich Cicero: Omnis philosophiae auctoritas consistit in beata vita comparanda (lib. 5 de fin.).

hin, welche die Sprache der Eingeborenen kaum verstanden, und vor welchen diese — nach ihren Erfahrungen mit Christen — allen Grund gehabt hätten, ihre Geheimnisse zu verschweigen, das Vorkommen von wilden Völkerschaften ohne Gottesverehrung angenommen und damit den historischen Gottesbeweis aufgegeben habe, den doch ein erklärter Skeptiker wie Cicero festhielt, und dessen materielle Grundlage sogar die alten Atheisten zugaben, wenn sie ihn auch mit ihrer Erklärung ‚Primus in orbe deus fuit timor‘ zu entkräften suchten“.

Er wendet sich auch gegen den gerade zu seiner Zeit durch Toland, Collins und Tindal aufgebrachten Deismus und stellt diesem gegenüber einen Gottesbegriff auf, dem nur das Merkmal der freien Tätigkeit nach aufsen fehlt, um mit dem thomistischen vollständig übereinzustimmen: „ein realer Geist, in sich eins, ewig, unendlich, unendlich weise, unendlich gut, unendlich mächtig, allgegenwärtig, allwissend, auch die geheimsten Gedanken und jeden intelligenten Akt erkennend, der alles leitet, von dem alle Bewegungen, auch die der Geister, die Gedanken, Gefühle und sonstige abhängig sind“, und er mahnt uns schliefslich, zu Gott als dem Schöpfer, dem Vater und dem Fürsten aller aufzublicken.

Aber eine genaue und vollständige Vergleichung seiner Ausführungen führt zur Überzeugung, dafs seine Gottheit doch nur die vernünftige Weltseele der Stoiker ist.

Genau wie diese erblickt er im Weltall ein nicht blofs kollektiv, sondern substanziell einheitliches Ganzes, dessen einzelne Teile, durch Wechselbeziehungen und „Sympathien“ miteinander verkettet, zu einem gemeinsamen Ziele zusammenwirken und so die Weltordnung ergeben.

Deshalb müsse, wie eine einzelne Pflanze, so auch das Weltganze für sich seine Natur oder „Seele“ haben, und da diese in allem, was wir sehen, Vernunft aufweist und mit vollendeter Kunst und Vorsicht bei der Organisation der Dinge zu Werke geht, ja, was mehr ist, Vernunftprinzipien hervorbringt, und in verschiedenen Graden Verständnisse und Wahrnehmungen in Wesen aufzieht, die nur momentane Dauer haben, die gleichsam aus ihr hervorgehen und sogleich wieder in sie zurücksinken, so müsse sie ein Prinzip von weit gröfserer Einsicht, Fähigkeit und Liebe zu ihren Erzeugnissen sein, als wir in den Einzelnaturen wahrnehmen. — „Ist nicht die Natur ein Selbst (ein Ich)? Wie bist du denn selbst ein solches? Durch ein Prinzip, welches gewisse Teile vereint und für diese Teile denkt und wirkt! Und die Natur, welche dir und sovielen den Verstand gegeben, sollte sich derart ausgegeben haben, dafs sie, die Arme,

nichts behalten hätte, um für das Ganze zu denken?" — Wir sollen die höchste enthusiastische Liebe zur Weltseele in uns erwecken: Sieh, wie du bewegt bist in Gegenwart eines Freundes! Wie teuer sind dir die Gesichtszüge und alle äufseren Entfaltungen (explications) der geliebten Seele! Nun, wie das Antlitz des Himmels dieses andere Gesicht in Schatten setzt, wie der Bau der Himmelskörper den Reiz und die Schönheit dieses anderen Leibes übertrifft, so ist auch jene „Seele" schöner als diese andere Seele.

Wir brauchen nicht einzelne Ausdrücke zu urgieren, die ganze Darstellung spricht es laut aus, dafs Sh. dem Hylozoismus huldigte.

Und der Kosmos ist ihm nicht das maximum animal der Platoniker, eine Welterklärung, die der hl. Augustinus — natürlich unter Abstreifung ihrer pantheistischen Elemente — noch als möglich hinstellte, die aber auf aristotelisch-thomistischem Standpunkte schon darum unhaltbar ist, weil danach in den Einzelwesen eine doppelte forma substantialis anzunehmen wäre, nein, nach ihm ist die Gottheit selbst unmittelbar die forma substantialis des Weltganzen.

Auch der hl. Thomas, obschon er die absolute Möglichkeit einer Pluralität von Welten zugibt, nimmt auf Grund der Erfahrung wie der Konvenienz, dafs Gottes Einheit in vollkommenster Weise zur Darstellung komme, an, dafs das tatsächliche Weltall ein streng einheitlicher Kosmos ist, in welchem ein Ziel das Ineinandergreifen und Zusammenwirken sämtlicher Teile bestimmt, aber er hält an seinem streng metaphysischen Gottesbegriffe fest und kann darum die Gottheit, als das absolute Sein, in keine andere Verbindung mit der Welt treten lassen denn als causa efficiens, exemplaris und finalis (S. th. I q. III a. 8).

Sh. bringt seinen pantheistischen Standpunkt noch klarer zum Ausdruck, wenn er auf das Verhältnis des Menschen zu Gott zu sprechen kommt. „Es gibt," so schreibt er wörtlich, „einen Körper des Ganzen und zu diesem Körper eine Ordnung und zu dieser Ordnung eine Seele: eine universale Seele dieses universalen Leibes. Und was ist die Einzelseele? Ein Teil dieser universalen Seele, aus einem Stück (sic) mit ihr, von gleicher Substanz, soweit wir von Substanz ein Verständnis haben, ebenso einwirkend auf den Leib, Bewegung und Ordnung hervorbringend, einfach, eins, individuell, von ähnlicher Kraft, Wirkung und Wirksamkeit, und ihr noch mehr gleichend, noch mehr dieselbe, wenn sie (wie sie es kann und soll) mit ihr zusammenwirkt.

— Unser Ich ist ein Teil des universalen Geistes[1] und regiert einen Teil des universalen Körpers, während es selbst zugleich mit dem Körper von jenem universalen Geiste regiert wird; es ist eins mit ihm, nimmt teil an ihm und ist im höchsten Grade mit ihm verwandt."

„Was bin ich? heifst es weiter. Ein besonderer Geist, ein wirkendes Prinzip. Worauf? Auf einen besonderen Leib, Sinne usw. Zu welchem Zwecke? Zu dem Zwecke, den der allgemeine Geist mir gesetzt und für die Zeit, während welcher er bestimmt hat, dafs ich einen solchen Leib und solche Sinne gebrauchen soll. — Aber sie können dir genommen werden. — Lafs es geschehen. — Aber dann bist du verloren? — Wie so? Dadurch, dafs ich mich nicht mehr um Leib und Sinne zu bekümmern habe? Wenn nachher irgend etwas da ist, so werde ich darum Sorge tragen wie jetzt, und alles wird in Ordnung sein. Wenn nichts da ist, auch gut; ich bin entlastet."

„Wo aber wirst du sein? Mit der Natur, mit Gott, wo ich sein sollte und zu sein wünschen möchte. Wie viele Tausende von Zeitaltern war nicht schon mein Sein in seinem Besitz, mit ihm, in seiner Macht und zu seiner Verfügung? Sollte ich verlegen sein, mich auf ihn zu verlassen für alle Zukunft? Kann die Natur ihre eigenen Werke gefährden; Gott, seine Geschöpfe?

Ein äufseres Prinzip des Übels ist unmöglich, da nichts jenseits oder aufserhalb der Natur ist. Unmöglich aber auch ein inneres Prinzip des Übels; denn wie könnte irgend etwas gegen Gott oder Gott gegen irgend ein Ding sein; Gott gegen sich selbst?"

In diesen Ausführungen haben wir wahre und falsche Gedanken und zudem innere Widersprüche, die vielleicht mehr im Ausdruck als im Sinne des Verfassers liegen; der Grundton ist aber so entschieden pantheistisch, dafs Abweichungen in Einzelheiten nur auf inkonsequentes, unklares Denken hindeuten können.

An der Gesamtauffassung läfst sich umsoweniger zweifeln, als anderweitige Erklärungen die Idee der Freiheit bei Hervorbringung und Leitung der Welt förmlich ausschliefsen.

Jede Einzelnatur, heifst es, wirkt sicher und beharrlich, was für sie gut ist, es sei denn, dafs sie von einer anderen Natur überwältigt werde. Also wird die Natur des Ganzen, da sie von keiner anderen von ihrem Wege abgelenkt werden kann, alles zu ihrem eigenen Wohl, mithin für das Wohl aller ohne

[1] Sh. gebraucht mind, und stets als Synonym von soul.

eine Ausnahme, hervorbringen. Und anderswo: „Im Weltall ist nichts schlecht gemacht, nichts schlecht regiert, nichts, was nicht zur Vollkommenheit des Ganzen und zur Seligkeit dessen beitrüge, der das Ganze im Ganzen ist.“ Demnach wird also hier, genau wie im alten Stoizismus, angenommen, dafs Gott auch nach aufsen ex necessitate naturae wirkt. Demgegenüber zeigt der hl. Thomas, dafs Gott gerade wegen seiner unbeschränkten Natur, ex necessitate naturae nur ihm vollkommen Gleiches hervorbringen kann, wie es in den Prozessionen der Dreifaltigkeit der Fall ist, und dafs demgemäfs Deus ex libero arbitrio suae voluntatis creaturas in esse produxit nulla naturali necessitate (De potentia q. III 15), sowie dafs nullo modo iste cursus rerum sic ex necessitate a Deo provenit quod alia provenire non possent.

Aber für Sh. ist die unveränderte stoische Weltanschauung die beatific vision, welche die Menschen zur reinen, vollkommensten Gottesliebe entflammen soll.

IV.

Sein ethisches System war schon früher bekannt, und dessen Grundzüge sind in der Geschichte der Philosophie von Überweg genau verzeichnet. Das vorliegende Werk liefert nur Detailergänzungen dazu und vor allem den dokumentarischen Nachweis, dafs auch hier alles den alten Stoikern entlehnt ist.

„Wenn ich an einen Weltlenker glaube,“ heifst es im Kapitel über die Gottheit, „so mufs ich notwendig zu erkennen trachten, welches seine Ordnung, seine Regierung, sein Gesetz ist.“ Wiewohl diese Worte in einem ganz anderen Zusammenhang vorkommen, so zeigen sie doch, dafs unserem Moralisten die lex aeterna in mente divina existens als erstes äufsere Moralprinzip vorschwebt, und seine gleichfolgende Auslassung über eine Freiheit Gottes, die das Laster zur Tugend und die Tugend zum Laster stempeln könnte, beweist, dafs er dasselbe ebenso richtig nicht auf den freien Willen, sondern auf das Wesen Gottes zurückführt. Nur gibt er nicht den Grund dafür an, nämlich dafs Gott, wenn er auch frei den Menschen erschaffen, es sich selbst als Schöpfer schuldet, dessen Tätigkeit auf sich als Ziel hinzuordnen, so dafs die Moralität nicht von der freien Bestimmung, sondern vom Wesen Gottes abhängt.

Interessant ist, wie er die daraus sich ergebende natürliche Grundlage der moralischen Ordnung und der Tugend gegen Locke, den er mit Hobbes ohne weiteres in denselben Topf wirft, verteidigt. Wir fassen das diesbezügliche aus verschiedenen Briefen zusammen:

Alle freisinnigen Schriftsteller unserer Zeit haben die von Hobbes aufgestellten Prinzipien angenommen. Auch Mr. Locke, den ich wegen anderer Schriften über Politik, Handel, Münzwesen, Erziehung, Toleranz hochhalte, bewegte sich im selben Geleise und hat sogar den Hauptschlag geführt; denn während Hobbes' Charakter und knechtische Regierungsprinzipien seiner Philosophie das Gift benahmen, hat jener alle Fundamente angegriffen, alle Ordnung und Tugend aus der Welt verstofsen und sogar die Ideen davon (die doch dieselben wie die Gottes sind) ihrer natürlichen Grundlage in unserem Geiste beraubt.

Mit den Ausdrücken „angeborene Ideen“ und „angeborene Prinzipien“ treibt er eine klägliche Wortklauberei (doch nur insoweit die Stoiker inbetracht kommen, welche allerdings darunter blofs naturgemäfs entwickelte Ideen und Prinzipien verstanden). Die rechte Bezeichnung, die aber weniger gebräuchlich ist, wäre connatural. Die Frage ist nicht, ob die Ideen im Augenblicke der Geburt entstehen, sondern ob die Verfassung des Menschen derart ist, dafs die Idee und das Gefühl von Ordnung, Weltregierung und Gott, früher oder später, unfehlbar, unvermeidlich, notwendig in ihm auftauchen; nicht, ob die Grundsätze von Recht und Unrecht angeboren sind, sondern ob die Neigung zur Gesellschaft es nicht ist, d. h. ob sie natürlich ist und von selbst kommt oder künstlich gelehrt werden mufs als das Produkt eines glücklichen Griffes irgend eines ersten Menschen, der das Vorurteil erzeugt und fortgepflanzt hätte.

Aus Mangel an einer gesunden Logik hat sich Locke, obschon er andere davor warnt, von klingenden Namen berücken lassen. So ist das Schlagwort „Gesetz“, das ihn in soviele Irrgänge verleitet hat, auch der Grund gewesen, weshalb er, nachdem er schon soviele Arten von Gesetzen herausgefunden hatte, auch noch Mode und Meinung für das Gesetz der Tugend und Ehrbarkeit erklärte. Es ist genau dasselbe, als wenn er geschrieben hätte: das Gesetz der Harmonie in der Musik oder der Schönheit in den plastischen Künsten ist die Meinung. Wäre er ein Künstler gewesen, so hätte er nicht in solcher Weise philosophiert. Denn Harmonie ist die Schönheit, das Zusammenstimmen und das richtige Verhältnis der Töne, und Harmonie ist Harmonie von Natur, mögen einzelne Ohren noch so schlecht sein und einzelne Menschen noch so verkehrt darüber urteilen. Ebenso verhält es sich mit der Tugend und Ehrbarkeit, dem honestum et decorum, in der menschlichen Gesellschaft.

So hat also nach Mr. Locke die Tugend kein anderes Mafs als Mode und Gewohnheit; Sittlichkeit, Gerechtigkeit, Billigkeit

hangen lediglich ab von Gesetz und Willen, und Gott ist dann allerdings frei tätig in seinem Sinne, d. h. frei zu allem, auch zum Schlechtesten; denn was er will, wird dadurch gut, Tugend wird Laster und Laster Tugend, wenn es ihm beliebt. Recht und Unrecht, Tugend und Laster sind an und für sich nichts und keine Spur oder Idee davon ist von Natur dem Menschengeiste eingeprägt; Erfahrung und Katechismus müssen alles lehren. Ich vermute, daſs es etwas dieser Art ist, was die Vögel ihre Nester bauen und im Augenblicke, wo sie befiedert sind, auch fliegen lehrt.

Wie weit schärfer, umfassender und darum auch genauer legt nicht der hl. Thomas (S. th. I—II q. LXIII a. 1) die Sache dar, nachdem er anderswo nachgewiesen hat, daſs, wie für die theoretische, so auch für die praktische Vernunft erste Prinzipien notwendig sind, deren Wahrheit dem Menschengeiste von selbst einleuchtet und die nur deshalb principia per se cognita genannt werden.

Sh. sieht nur eine zweifache Möglichkeit: die Ideen und Tugenden sind entweder von Natur oder sie sind angelernt, entweder ab intrinseco oder ab extrinseco.

Mit Aristoteles (2 Eth. c. 1) sieht Thomas eine dritte Möglichkeit und unterscheidet weiterhin zwischen der spezifischen und der individuellen Natur.

Virtus est homini naturalis secundum quamdam inchoationem:

Secundum quidem naturam speciei, inquantum in ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum, quae sunt quaedam seminaria intellectualium virtutum et moralium, inquantum in voluntate inest quidem naturalis appetitus boni, quod est secundum rationem; secundum vero naturam individui, inquantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel peius ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quaedam sensitivae actus sunt quarundam partium corporis, ex quarum dispositione adiuvantur vel impediuntur huiusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales, quibus huiusmodi sensitivae vires deserviunt.

Hier haben wir mit philosophischer Präzision den richtigen Gedanken, den Sh. in seinen an die Stoiker anlehnenden, weitschweifigen Ausführungen, von welchen wir nur einen kleinen Teil wiedergegeben haben, nicht zum klaren Ausdruck bringt und wohl auch nicht vollständig erfaſst hat.

Was Sh.s eigentliche Lebensregel betrifft, so lautet ihr oberster Grundsatz: der Mensch soll sich dem Ganzen anpassen (*συντάττειν ἑαυτὸν τοῖς ὅλοις*) und darin seine Glückseligkeit suchen.

Da stellt sich nun gleich Epiktets grofse Unterscheidung ein: *Τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστιν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν* (von den Dingen stehen die einen in unserer Gewalt, die anderen nicht).

Der Mensch soll sich in das Unabwendbare willig, ja freudig fügen.

Sh. erkennt es richtig als Vorbedingung an, dafs in dem Unabwendbaren ein Gut erblickt werde, und verweist darum ebenso richtig auf die gütige, alles mit vollendeter Weisheit ordnende Vorsehung als die Grundlage für die geforderte Anpassung an ihre Fügungen. Indes stofsen wir in seinen Ausführungen auf eine Ungenauigkeit, auf einen groben Irrtum und auf eine verblüffende Inkonsequenz.

Die Ungenauigkeit liegt in seiner Kritik eines Gebets, das ungefähr also lautet: „Allmächtiger, allgütiger Herr, ich bin in deinen Händen. Elend bin ich zwar, aber ich klage nicht, dafs mein Los hart ist, und sage nicht, dafs deine Anordnung schlecht oder verfehlt ist. Ich bin mit meinem Elende zufrieden."

„Elender," ruft er aus, „du klagst, indem du so sprichst. Die göttliche Allmacht selbst kann es nicht zuwege bringen, dafs einer, der nicht Güte sieht, da Güte im Glauben annehme, und dafs derjenige, der sich elend fühlt, sich nicht beklage, auch wenn er heilig beteuert, dafs er es nicht tut noch je tun wird." Die gläubige Annahme eines Gutes ohne eigene Einsicht in dasselbe ist ja etwas so Alltägliches und Vernünftiges, dafs wohl die meisten Kranken sich nur daraufhin dem Messer des Chirurgen freiwillig unterwerfen. Deshalb glauben wir, dafs Sh. hier das Wort believe nicht im eigentlichen Sinne nimmt und nur die Unmöglichkeit, das Übel als solches zu lieben, konstatieren will.

Wenn er aber anderswo die Ansicht aufstellt, der Mensch brauche sich nur als Weltbürger und das Weltall als sein eigentliches Vaterland zu betrachten, um auch schon gleich alles Mifsgeschick, aus dem blofsen Grunde, dafs es irgendwie zum Besten des Ganzen hingeordnet ist, ebenso willig hinzunehmen wie etwa die Amputation eines Fingers zur Erhaltung des ganzen Körpers, so stimmt das allerdings zu seiner pantheistischen Weltanschauung, nicht aber zur tatsächlich gegebenen menschlichen Natur. Hier gilt voll und ganz das Wort Lamennais: „L'homme n'est pas plus disposé à faire à l'intérêt public le sacrifice qu'il exigerait

qu' à admirer une machine dont il saurait devoir être broyé." Doch wir kommen gleich darauf zurück.

Die Inkonsequenz, auf die wir eben hingewiesen, findet sich in einem Briefe von 1708 und zeigt, wie weit er, trotz gleichlautender Redeweise, vom hl. Thomas absteht, der eine wirklich auf alles sich erstreckende providentia in singulari lehrt. Er schreibt: „Wer auch immer das Sprichwort ‚die Ehen werden im Himmel geschlossen' aufgebracht haben mag, für die Providenz ist dasselbe mitnichten vorteilhaft. Zugunsten der Vorsehung glaube ich eher, dafs es nichts gibt, was so reinweg Glücksfall und mehr der Macht des blinden Zufalls überlassen ist."

Was nun die Dinge betrifft, welche der Mensch in seiner Gewalt hat, so soll er naturgemäfs leben und, da die Natur ihn offenbar zum gesellschaftlichen Leben bestimmt hat, alle seine Neigungen auf das Wohl der Gesellschaft, seines Vaterlandes und der ganzen Menschheit hin richten und gerichtet halten.

„Sein eigentliches Endziel, auf welches in letzter Instanz alles im Menschen bezogen ist, das ist, so geartet zu sein, dafs er dem Ende der Gesellschaft diene, d. h. gut und tugendhaft zu sein." Das Gute soll um seiner selbst willen geliebt und angestrebt werden. Jede Rücksicht auf Lohn oder Strafe, mögen diese von Gott oder von den Menschen, für die Zeit oder für die Ewigkeit erwartet werden, ist vom Bösen und widerspricht dem Begriffe der wahren Tugendhaftigkeit. Wie weit Sh. dieselbe abweist, zeigt folgende Auslassung: „Gewisse Metaphysiker (wie Spinoza) behaupten, dafs, wenn die Erinnerung verschwindet, auch die Persönlichkeit verloren geht. Was liegt mir daran, wofern ich nur, während ich bin, so bin, wie ich sein soll." „Durch die Tugend wird alles gut gemacht: für jetzt, wenn nur für jetzt; für den zukünftigen Zustand, wenn es ein anderes Leben gibt."

Im einzelnen finden sich bei Sh., wie bei den Stoikern überhaupt, manche Goldkörner wahrer Lebensweisheit, aber die Annahme, dafs das Endziel des Menschen in den engen Grenzen dieser Welt eingeschlossen ist, und dafs das zukünftige Leben zu den *ἀδιάφορα* gehört, denen gegenüber man sich gleichgültig verhalten soll, ist ein *πρῶτον ψεῦδος*, welches dem ganzen System den Stempel der Unnatürlichkeit aufdrückt und die seinen verschiedenen Phasen anhaftenden Irrtümer erklärt.

Mag man die Leiden dieses Lebens, wie einige es getan, einfach ableugnen oder, wie Sh. es tut, durch „Rektifikation der gewöhnlichen Begriffe" als geringer und zum Wohle des Alls notwendig darstellen, sie bleiben da und lassen wenigstens

keine vollkommene Seligkeit aufkommen, während anderseits die Natur des Menschengeistes nach persönlicher, endloser Fortdauer und voller, ungestörter Befriedigung laut und beharrlich verlangt.

Von den mifsglückten Versuchen, diesen Zwiespalt auszugleichen, ist kaum einer so fadenscheinig wie der von Sh. mit seinem Hinweis, dafs nichts eintrifft, was nicht auf das Beste des Ganzen, das ist, aller Einzelwesen ohne Ausnahme hingeordnet wäre. Das Beste aller in cumulo ist eben nicht das Beste aller in singulari, nach dem gerade der einzelne verlangt, um zu einer vollen Seligkeit zu gelangen; für einzelne kann es sogar, wenn nur auf dieses Leben Rücksicht genommen wird, reines Übel und gar kein Gut sein.[1]

Ihrer Ohnmacht, die Menschheit zu befriedigen, sind sich übrigens die Stoiker bewufst und zeigen es, indem sie als äufserste Zuflucht auf den Selbstmord hinweisen, was auch Sh., wenngleich nur für den Fall, dafs es kein Jenseits gibt, in der Ordnung findet. Die Alten gingen weiter und Seneca (Nat. Q. VI, 32) schreibt: Pusilla res est hominis anima, sed ingens res est contemptus animae. . . . Si volumus esse felices, si nec hominum nec Deorum, nec rerum timore versari . . . si volumus tranquille degere et ipsis diis de felicitate controversiam facere, anima in expedito est habenda, d. h. wir müssen stets zum Selbstmord bereit sein.

Unter den mannigfachen Irrtümern, zu welchen jenes Protopseudos führt, ist auch die Leugnung der Freiheit und Allmacht Gottes, die sich nicht mit pompösen Phrasen verdecken läfst.

Plinius (H. N. II 7) sagt: Imperfectae vero in homine naturae praecipua solatia, ne Deum quidem omnia posse. Seneca (De prov. c. 6) läfst Gott gar zum menschlichen Dulder sprechen: Quia non poteram vos istis subducere, animos vestros adversus omnia armavi.

Und Sh.s Verfahren ist nicht minder bedeutsam. Abgesehen davon, dafs er in einer gewissen Sphäre die Macht des blinden Zufalls walten läfst, erklärt er Gottes gütige Vorsehung mit der Wirkungsweise „jeder Natur, die stets, unfehlbar, beharrlich das wirkt, was für sie gut ist", spricht davon, „dafs nichts eintrifft, was nicht zur Seligkeit (happiness) dessen beitrüge, der das Ganze im ganzen ist", und unterstellt überhaupt seinen Deduktionen, die sonst keinen Sinn hätten, die Lehre vom absoluten

[1] Von Judas sagt Christus: Es wäre besser für ihn, wenn er nicht geboren wäre.



Optimismus, — also lauter Momente gegen die göttliche Freiheit, während wir keinen gefunden, der sicher für sie spricht.

Allerdings ein wahrhaft freiwirkender allmächtiger Gott, der seinen selbstbewufsten Geschöpfen das Verlangen nach voller, endloser Glückseligkeit ins Herz gelegt hätte, und ihnen dann, ohne ihre Schuld, nur die kurze Spanne Zeit dieses nie ganz befriedigenden, oft aber bis zur Verzweiflung leidensvollen Lebens gönnte, wäre grausamer als der alte Saturn, der seine eigenen Kinder wenigstens gleich nach der Geburt verschlang, und von Religion, von Verehrung eines gütigen All-Vaters könnte dann überhaupt keine Rede sein.

Aber eine Gottheit, über der oder in der das Fatum, in welcher Form auch immer, und wäre es nur in einem Punkte, waltet, ist ebensowenig der wahre Gott, dem unsere Anbetung zukommt.

Und wenn schliefslich Sh. jede Rücksicht auf Lohn und Strafe als unvereinbar mit der reinen Gottesbegeisterung und Tugendliebe erklärt, so läfst sich das gleichfalls nur begreifen als eine weitere Konsequenz des Prinzips, dafs der Mensch schon hienieden seine letzte Vollendung erreicht.

Die edelsten unter den alten Philosophen haben, unter Abweisung des Hedonismus für diese wie für die andere Welt, doch richtig erkannt, dafs dieses Leben nur eine Prüfungszeit ist, auf die ein Zustand folgen mufs, in welchem das Beste des Ganzen für alle diejenigen, welche die Prüfung bestanden haben werden, auch einzeln genommen, das Beste sein, d. h. ihre schliefsliche für immer gesicherte Vollendung enthalten wird. Sie hatten, wie Plato es offen gesteht, vom zukünftigen Leben keine klare Vorstellung und konnten sie ja nicht haben, weshalb sie auch zumeist das *καλὸν κ᾽ἀγαθόν* als Motiv der Tugend heranzogen, aber sie erkannten im allgemeinen, dafs es wesentlich in einem persönlichen Erfassen des Wahren, Guten und Schönen bestehen müsse, und hielten es ihren Jüngern vor als den anzustrebenden Lohn für ihre Bemühungen. „Alles müssen wir tun," sprach der sterbende Sokrates, „um in diesem Leben Weisheit und Tugend zu erringen, denn der Preis des Kampfes ist schön; und grofs, was wir erwarten" (Phaedrus). Und der Verfasser des Dialogs Epimenides sagt: „Praeclara spes est, fore ut post mortem consequatur quis omnia, quorum desiderio accensus, instituerit transegeritque, quam optime potuerit, vitam."

Im Lichte der göttlichen Offenbarung aber, welche erst unser wirkliches Endziel, und nicht blofs die allgemeine Richtung, in der es liegt, unserem geistigen Auge enthüllt, findet der stoische

Purismus erst recht keine Grundlage; denn, wie der hl. Thomas (S. th. II q. 19, q. 25 etc.) klar darlegt, schliefst die Gottesliebe die geordnete Selbstliebe und, dementsprechend die Furcht vor Strafe und das Verlangen nach Lohn, vor allem also die Furcht vor dem ewigen Untergang und das Verlangen nach dem ewigen Leben sowenig aus, dafs sie dieselben vielmehr einschliefst.

Der Stoizismus ist in seinem innersten Wesen und daher in allen seinen Erscheinungsweisen nur ein stolzer Titanenversuch, den Himmel zu erstürmen: erst will der Stoiker gleich Gott sein, der sich selbst genügt; da er aber in sich gar zuwenig hat, um wahrhaft glückselig zu sein, so zerrt er am wahren Gottesbegriff, bis er sich sagen kann, dafs er mit seinem Lose zufrieden sein mufs, da nichts Besseres für ihn möglich ist, und so findet er zuletzt unter dem losen Geröll seiner Philosophumena nur das Nirwana als Grab.

V.

Es erübrigt uns noch, Sh.s Stellung zum positiven Protestantismus zu untersuchen.

Die Lebensskizze berichtet, dafs die Freiheit des Denkens, die er in allen seinen Schriften bekundet, einige (sagen wir richtiger: viele) veranlafste, „seine Achtung vor der Kirche Englands und sogar seinen Glauben an die geoffenbarte Religion in Zweifel zu ziehen". „Er habe aber stets die Religion in Ehren gehalten und nur ihr Zerrbild, den Fanatismus, lächerlich gemacht; habe die Kirche fleifsig besucht und das Abendmahl empfangen, die Schriften unserer besten Theologen hochgeschätzt und von Dr. Whichcote sogar zwei Bände Predigten auf seine Kosten drucken lassen; ja, in einem nicht veröffentlichten Traktat danke er ausdrücklich der gütigen Vorsehung, dafs sie ihn durch Vernunft und Erziehung vom unreinen und entsetzlichen Aberglauben jener Schwärmer, die ihm so zahlreich begegnet, ferngehalten und in eine Religion und Kirche gestellt habe, wo, inbezug auf die gemäfsigte Partei und den bei weitem gröfsten Teil der Angehörigen, das Prinzip der Liebe weiter reicht als in irgend einer anderen christlichen oder protestantischen Kirche; wo Eifer nicht Fanatismus, Gebet und Andacht nicht Wut und Extravaganz, die Predigt nicht unverständlicher Unsinn; wo vielmehr ein gutes und tugendhaftes Leben verbunden mit herzlichem Bestreben, dem Vaterlande und der Menschheit zu dienen, sowie mit gewissenhafter Erfüllung der religiösen Pflichten unter Beobachtung der bestehenden Riten, die alle geziemend, keusch

und rein sind, vollständig genügt, um dem erhabensten Charakter der Religion zu entsprechen; wo endlich alle weiteren Anprüche auf besondere Gaben oder übernatürliche Ausstattungen über diese moralischen und christlichen Vollkommenheiten hinaus mit Recht als verdächtig angesehen und als Betrug oder Tollheit behandelt werden."

Sh. schliefst sein Schreiben an den jungen Ainsworth nach dessen Ordination mit den Worten: „Gott sende dir alles wahre Christentum mit der Gesinnung, der Lebensart und den Sitten, die demselben geziemen."

Dieses „wahre Christentum" war nach den eben erwähnten Ausführungen seines Sohnes das Privileg der gemäfsigten Partei, und es empfiehlt sich, um dasselbe zu würdigen, zunächst die angezogene Richtungsverschiedenheit in der englischen Hochkirche, welche in der No-popery Politik einig war, etwas genauer ins Auge zu fassen.

Der einzige kirchliche Würdenträger, an den Sh. Briefe (aus der vorliegenden Sammlung) gerichtet, ist „der würdige und ausgezeichnete Bischof Burnet von Salisbury (dem alten Sarum), welcher durch seine Mäfsigung mehr als irgend jemand unter den Lebenden für das Wohl und die Ehre der englischen Kirche sowie der reformierten Religion gewirkt hat und dafür von jenen undankbaren Churchmen verleumdet wird, die sich mit Recht einfach so nennen, da sie den christlichen Charakter abgestreift und alles Interesse am Protestantismus verloren haben".

Was war aber dieser Mann?

Gilbert Burnet, Sohn eines schottischen Advokaten, war vor allem ein politisierender Church Parson. Es gelang ihm, in London ein Benefizium zu erhalten, wurde aber wegen seiner politischen Umtriebe nach der Thronbesteigung Jakobs II. verbannt. Er ward nun Sekretär des Statthalters Wilhelm von Oranien, vermittelte dessen Korrespondenz mit der englischen Revolutionspartei und kam mit ihm nach England zurück, wo er zum Lohn für seine „Verdienste" das Bistum Salisbury erhielt. Die Politik blieb auch nachher seine Hauptbeschäftigung, und er hatte das weitere Verdienst, ein Mittel ausfindig zu machen, um Geld in Masse für die Politik des Oraniers flüssig zu machen, ohne dafs das Volk es augenblicklich empfand, und zu gleicher Zeit das Interesse an der Erhaltung seiner Dynastie zu vermehren und zu erweitern, nämlich die Staatsschuld.

Als Historiker ist er parteiisch. Selbst seine Verehrer bekennen, dafs an allowance is to be made for his political

prejudices. Cobbett aber charakterisiert ihn mit dem Prädikat a monstrously lying historian, und es fällt wirklich schwer, sich mit der ersten Zensur zu begnügen.

In religiöser Beziehung endlich erscheint er als einer der ersten Vertreter jener liberal-rationalistischen Richtung, welche nachher zur Unterscheidung einer Broad Church neber der High-Church und der Low Church geführt hat.

Das also ist der Mann nach dem Herzen Sh.s und der Typus der mäfsigen Partei. Von der Gegenpartei heifst es in einem Briefe an Ainsworth: „Das wahre Christentum findet jetzt nur Verachtung und Trotz bei dem weitgröfsten Teile jener Körperschaft von Geistlichen, welche sich Kirche von England nennt und die Forderung stellt, dafs wir den Geist des Christentums nach dem ihrigen beurteilen, was Gott verhüten möge, damit nicht gute Männer die christliche Religion verlassen." Auf dieselbe geht offenbar auch die weitere Bemerkung: „Die Ordination seines Schützlings falle in die schlimmste Zeit der Unverschämtheit und der Schwelgerei, des Hochmuts und der Anmafsung unter dem Klerus, die er gesehen oder von der er überhaupt Kenntnis habe", ebenso wie folgender Ausfall in einem Briefe von 1709: „In dem Lärm um die Religion kommen deren Verteidiger und Gegner darin überein, dafs die Tugend nichts oder doch nur ein Name ist: der Priester, als Grofshändler, macht daraus gleichsam einen Lotterieanteil mit einem sicheren Gewinn von hundert und mehr Prozent, vorausgesetzt, dafs man auf guten Rat hört und die richtigen Aktien wählt; der Atheist, als vorsichtiger Kleinhändler, betrachtet sie als ein einträgliches Spiel für guten Ruf und Vermögen; keiner von beiden begreift das ehrliche Motto: prodesse quam conspici." Von diesen Themen gibt uns Sh. vielfache Variationen, aber was er in sachlicher Beziehung der konservativen Kirchenpartei vorwirft, ist lediglich dogmatische Intoleranz, d. h. ihr Festhalten an einem bestimmten Credo, und sodann Mangel an Verständnis für seinen stoischen Tugendbegriff, d. h. ihr Vorhalten von Lohn und Strafe als Motiv der Tugend nach den Andeutungen der hl. Schrift.

Daraufhin mag er, mit Rücksicht darauf, dafs der ganze Protestantismus auf dem Prinzip des liberum examen steht, jene protestantischen Churchmen der Inkonsequenz zeihen; wenn er ihnen aber zugleich das wahre Christentum abspricht, so hat das darin seinen Grund, dafs er damals schon, also vor beiläufig zweihundert Jahren, in der Erklärung des Wesens des Christentums ebensoweit, wenn nicht weiter gedrungen war als Harnack, nach welchem man „die ganze Verkündigung Jesu, das ganze

Wesen des Christentums auf diese beiden Stücke zurückführen kann: Gott als der Vater, und die menschliche Seele so geadelt, dafs sie sich mit ihm zusammenzuschliefsen vermag und zusammenschliefst" (Harnack, Wesen des Christentums p. 41).

Sh. war schon durch seine Erziehung zu einer rationalistischen Auffassung des Christentums vorbereitet; war ja doch der Protestantismus seines Grofsvaters vor allem politischer und kombattiver Natur, und von seinem Hofmeister Locke wissen wir, dafs er Christum wohl als Messias, nicht aber als wahren Gott anerkannte. Was er aber auch immer an positivem Christentum in seiner Jugendzeit sich angeeignet haben mag, das hat er im Mannesalter zu den Füfsen des divine man, wie er Epiktet nennt, gründlich revidiert.

Mit einer Naivität sondergleichen schreibt er an Lord Somers, mit dem er sich wohl am freiesten aussprach, dafs er von der Klerisei wegen seiner Schrift „Sensus communis", die er ihm dediziert, ganz gewifs wieder als Feind der Kirche verschrieen werden wird, obschon er weder Kirche noch Priester genannt, noch auch von Religionsgeheimnissen gesprochen und ein solches Mafs von Dezenz beobachtet habe, dafs nur Frömmler Anstofs an seinen Worten nehmen könnten.

Gewifs, von den Geheimnissen der Religion ist auch im vorliegenden Bande nirgendwo die Rede, ja, der Name Christi ist auch nicht ein einziges Mal darin erwähnt, aber was man auf gar vielen Seiten findet, das sind Anschauungen, die mit dem übernatürlichen Charakter des Christentums unvereinbar sind und darauf hinzielen, die stoische Naturreligion als vollendetes Ideal hinzustellen.

Wir haben schon Beispiele davon gesehen; fügen wir aber doch einige besonders charakteristische hinzu.

Im Regimen lesen wir:

„Glücklich der Mann, dessen Glauben an die Gottheit und dessen Freude an der Providenz, nicht auf einer Geschichte, einer Tradition oder einem Wunder unter den Menschen beruht, — — — sondern welcher weifs, fühlt und ist zufrieden, dafs alles auf das beste eingerichtet ist."

An einer anderen Stelle redet er sich selbst folgendermafsen an:

„Betrachte die vulgäre Religion, in der du erzogen worden bist, und siehe zu, welche Eindrücke von jener niedrigen, schmutzigen, ja schändlichen Gottesidee dir noch anhaften." Und was ist diese vulgäre Idee? Er schildert sie mit den Worten der hl. Schrift: „Gott auf einem Throne, im Lichtglanz,

mit seinem Hofe und einer grefsen Dienerschar." Dieser schöne Symbolismus ist für ihn weiter nichts als ein grober Anthropomorphismus, der dadurch entstand, dafs der gemeine Haufe das, was er mit seinem beschränkten Verstande als ein begehrenswertes Gut ansah, der Gottheit beilegte.

Mit seinen *πϱολήψεις*, d. h. seinen von selbst entstandenen Vorbegriffen, könne das gewöhnliche Volk nicht anders, und wer ihm ohne weiteres eine höhere Gottesidee beibringen wollte, würde es nur in den Atheismus stürzen.

„Achte deshalb," so heifst es weiter, „wie sie auch immer sein mögen, jene Riten, welche andere in ihrer eigenen Seele oder auch in äufseren Tempeln der Gottheit errichtet haben. Wenn dich der moderne Aberglaube stört, so danke Gott, dafs es nicht der indische oder der druidische mit seinen Menschenopfern ist. Indes ahme du die Keuschheit, das Decorum und die Heiligkeit der Alten nach, gedenkend eines Xenophon, eines Markus, eines Sokrates und bedenke, was Epiktet sagt: ‚Jedem liegt es ob, Spenden und Opfer darzubringen, wenn er das Orakel befragt' und was heutzutage an der Stelle dieses steht." Das ist wohl die Erklärung seiner Teilnahme am Gottesdienst der Volksreligion.

Dann folgt die bezeichnendste Stelle der ganzen Lebensregel:

„Das unverständige Bestreben, die religiösen Begriffe der gewöhnlichen Leute zu rektifizieren, rührt von der Unkenntnis der *πϱολήψεις* her. Führe den Bau (des Stoizismus) bis zum höchsten Giebel auf; wenn nicht jene Vorbegriffe richtig angewandt, wenn nicht die nackte Wahrheit ausgesprochen wird, so wird alles in sich zusammenstürzen und dann wieder so liegen wie vorher. Wie könnte es anders sein?"

Gib nur dieses zu, dafs alles Laster Irrtum ist; dafs alle ihr Gut verfolgen und nicht anders können; dafs es kein Gut gibt aufser einem guten Geist, kein Übel aufser einem bösen Geist, so ist mit einem Schlage alles in Ordnung: Beleidigung, Rache, Zorn werden zu nichts, und ebenso die anderen Dinge, welche jene voraussetzen, Verzeihung, Barmherzigkeit, Gunst, Versöhnlichkeit. . . . Wie kann einer von einem Verrückten beleidigt werden? Was kann einen (der kein Gut kennt, als einen guten Geist), in Wirklichkeit schädigen? . . .

Aber nun fasse die Sache in welcher Weise auch immer anders auf. Nimm an, dafs ein Geschöpf besser tun kann, als es tut, und dafs es etwas anderes verfolgen kann, als was ihm als sein Gut erscheint; nimm an, dafs Laster und Übel zweierlei sind, und weiterhin, dafs das Laster ein Übel im ganzen ist!

Mufs dann nicht notwendig die Gottheit beleidigt sein? Und mufs ich es nicht in noch höherem Grade sein? Bin ich nicht geschädigt? Geh, und sage den Leuten, dafs dies nichts auf sich hat. Das wäre lächerlich; denn diese Meinung kann nur auf jener anderen Grundlage ihre Stütze finden."

Eine solche Anschauung läfst nur eine Art Erlösung zu, die Aufklärung.

Welchen Begriff Sh. vom Übernatürlichen überhaupt hatte, und welchen Wert er demselben beilegte, sehen wir am besten an seiner Korrespondenz mit dem Grofskanzler Lord Somers. So schreibt er diesem im Jahre 1705: „Derselbe Eifer, welcher die Priesterschaft allmächtig über die Seelen der Menschen machte, verschaffte auch dem schönen Geschlecht eine gleiche Macht über deren Verstand. Die Nachwelt büfst dafür; denn seitdem die Damen aus ihrer Kammer und die Priester aus ihrem Tempel heraustraten, ging die Philosophie in die Brüche . . . und grofse Männer sind nicht mehr imstande, ihre Meinungen und ihre Lebensführung selbständig zu regeln. . . . Wir müssen sorgen, dafs wir bessere Begriffe von den Dingen, einen richtigeren Geschmack und festere Meinungen erlangen, als uns durch Mode oder Auktorität aufgeheftet werden. . . . Religion und Galanterie sind in der letzten Zeit gar wunderlich aufgeputzt worden. Die Alten waren sehr karg in der ersteren und waren so unhöflich, von der letzteren überhaupt nichts zu wissen. Kein Wunder, sie blieben bei der einfachen Natur stehen, die seit ihren Tagen so sehr aufgebessert worden ist; denn das Christentum ist übernatürliche Religion und die Galanterie übernatürliche Liebe. Es ist aufserordentlich schwierig, mit übernatürlichen Dingen umzugehen. . . . Es hält ebenso schwer, ein richtiges Credo herauszugreifen und orthodox zu sein wie den point d'honneur zu finden und als wohlerzogener Mann bei den Damen zu gelten."

In einem anderen Briefe vom Jahre 1709 bedauert er, natürlich ironisch, die „Ungleichheit zwischen dem Dienste seiner Excellenz und dem Dienste der heiligen Kirche (Englands), wo man glaubt, dafs die Rettung einer oder zweier Seelen einem Landpfarrer mehr Vorteil und Ruhm einbringt als die Rettung von Nationen einem Staatsmann". . . . „Alles, was man zugunsten Ew. Excellenz und aller, welche die Revolution eifrig unterstützt haben, sagen kann, ist, dafs Sie es mit unserem zeitlichen Interesse gut gemeint haben, und dafs der Erfolg der Absicht entsprach." . . . „Wenn Sie die Freude, Gutes um des Guten willen zu tun, nicht zu kosten vermögen, so sind Sie

wahrhaft zu bedauern; denn in dieser Welt ist die Belohnung ungewifs, und in der anderen wird keine Kirche und kein Churchman, welcher Art auch immer, gestatten, dafs Sie ein Tüttelchen mehr ein Heiliger werden für all das Gute, das Sie in dieser Weise getan haben. In der Hölle der Heiden war der heifseste Platz für die Landesverräter, und in ihrem Eliseum nahmen die Patrioten die schönsten Sitze ein. So, in der Annahme, dafs Ihr Freund ein verlaufener Heide ist, wie ihn die Priester darstellen, bleiben Sie doch jedenfalls sein Heiliger."

Gleichsam das Resumé seiner ganzen religiös-philosophischen Lebensanschauung und zugleich den schärfsten Ausdruck seiner mit einer wahren christlichen Gesinnung unvereinbaren stoischen Selbstgenügsamkeit finden wir endlich in einem Briefe an einen unbekannten Freund.

Dieser hatte ihm einen Auszug aus dem Briefe übermittelt, mit dem Locke für dieses Leben von seinem Freunde Anthony Collins Abschied genommen hatte, und eine Stelle darin lautete folgendermafsen: „Dieses Leben ist ein Schauspiel der Eitelkeit, das rasch vorübergeht und keine wahre Genugtuung gewährt, aufser im Bewufstsein, Gutes zu tun und in der Hoffnung auf ein anderes Leben."

„Diese Worte," meint Sh. in seiner Antwort, „atmen das Gute und das Christliche; aber ich hätte niemals erraten können, dafs es Worte eines sterbenden Philosophen sind."

Das Leben ist eitel, aber nur für diejenigen, die es so gestalten. Was mich betrifft, der ich nie in Reichtum und Welt verliebt war noch auch selbst das Leben so hoch anschlug, dafs ich es um seinetwillen geliebt hätte, so habe ich jetzt, wo ich es nicht länger behalten kann, keinen Anlafs, demselben Böses nachzusagen. Ich kann es willig verlassen und ihm zugleich ein gutes Zeugnis ausstellen.

Es ist nichts Eitles, sondern, wenn man nur will, etwas Schönes, Geziemendes, Vernünftiges; es ist nicht so unbequem, wie man sagt, aber anderseits auch nicht so übermäfsig angenehm, dafs uns beim Gedanken an den Abschied Traurigkeit beschleichen könnte. Wie kann man doch das Leben zugleich eitel und zu kurz finden?

Es scheint aber, dafs das Angenehme des Lebens in der Verrichtung der animalischen Funktionen besteht, die eigentlich menschlichen Betätigungen dagegen, wie Freundschaft, Gerechtigkeit, Freigebigkeit, Aufopferung des Vermögens, der Gesundheit, des Lebens für Freunde, Vaterland, Mitmenschen usw., keine solide Genugtuung gewähren, wenn nicht eine Belohnung

dazu kommt, sondern nur harte Pflichten sind, die man aus Furcht vor Schlimmerem erfüllen mufs.

Allerdings habe ich von einer anderen Philosophie gehört. Aber die Philosophen unserer Zeit sind dem Reichtum und den Popanzen zugetan, und ihre Philosophie geht darauf aus, die Tugend lästig und das Sterben beschwerlich zu machen. Wir aber wollen das meiste auf das Leben und das wenigste auf den Tod geben. Der sichere Weg dazu ist, möglichst viel Gutes zu tun und zwar in der freiesten, hochherzigsten Weise, ohne Selbstsucht, ohne Krämergeist und ohne jene knechtische Gesinnung, welche uns für diese und noch mehr für eine bessere Welt ungeeignet macht.

Jeder spreche von der Seligkeit nach seiner eigenen Erfahrung.

Gott sei Dank, ich kann Gutes tun und finde den Himmel darin; ja, ich weifs sonst nichts Himmlisches. Und wenn diese Geistesverfassung mich nicht für den Himmel geeignet macht, so begehre ich gar nicht an diesen Ort zu gelangen. Ich verlange vom Himmel keine Belohnung für etwas, was selbst Lohn ist. Möge mein Dasein fortgesetzt oder abgebrochen werden, wie es im ganzen das Beste ist. Der Urheber desselben weifs dies am besten, und ich überlasse es ihm mit Vertrauen. Mir ist die Sache gleichgültig und wird es immer bleiben. Weder Gott noch Menschen habe ich je anders gedient, als wie ich liebte und gern mochte, treu meiner und meines Hauses Devise: „Love, Serve!“

Nach diesen Proben wird man schwerlich noch daran zweifeln können, dafs Sh. den Boden des positiven übernatürlichen Christentums tatsächlich verlassen hat und im Grunde nur seine eigene Religionsphilosophie in Verbindung mit einigen christlichen Riten als Bekenntniszeichen als „das wahre Christentum“ bezeichnete.

Insofern hatten seine Gegner nicht unrecht, ihn — wie er sagt — für einen Heiden zu erklären, wie denn auch Kaiser Wilhelm I. von Deutschland aus Anlafs der Veröffentlichung des literarischen Testamentes von Straufs in seinem geraden Sinne ausrief: „Wenn wir nicht mehr an Christum als wahren Gott glauben, dann sind wir auch keine Christen mehr.“

Das Christentum, wie es in der Wirklichkeit dasteht, verkörpert in der Christenheit, erblickt in seinem Stifter nicht einen gottbegnadeten Philosophen, sondern den menschgewordenen Sohn Gottes und ebenso in sich selbst nicht eine Religionsphilosophie oder philosophische Schule, sondern eine in ihrem Wesen und Wirken übernatürliche Heilsanstalt. Wer sich daher zu dieser

Auffassung nicht bekennt, der lege sich auch nicht einen Namen bei, der diese Auffassung tatsächlich anzeigt. Protestant dagegen ist ein Name, den Sh. mit vollem Rechte für sich in Anspruch nehmen konnte, denn der Protestantismus ist, wie Balmes treffend bemerkt, „das ganze weite Gelände, das man vor sich sieht, wenn man aus den Toren der heiligen Stadt, d. i. der katholischen Kirche, hinaustritt“.

Als echter Stoiker, der die Philosophie mehr als Übung denn als Spekulation betrachtet, und in einem höheren Maſse als die Alten, war Sh. redlich bemüht, die von ihm aufgestellten oder anerkannten Grundsätze auf das eigene Leben „das eigentliche Objekt der philosophischen Kunst“, wie er es nennt, anzuwenden.

„Das Gute um des Guten willen“, eine echt christliche Maxime und gleichbedeutend mit der gebräuchlicheren „das Gute aus Liebe zu Gott“, wenn sie nicht fälschlich in Gegensatz zur geordneten Selbstliebe gestellt wird, war bei ihm nicht eine hohle Phrase, sondern wirklich die Haupttriebfeder und der Leitstern seiner Wirksamkeit im öffentlichen wie im privaten Leben.

Dieses Prinzip bewog ihn, trotzdem die Einsamkeit seinen persönlichen Neigungen wie seiner Gesundheit besser zusagte, ein Mandat für das Haus der Gemeinen zu übernehmen und später den ihm zustehenden Sitz im Herrenhause einzunehmen; das zeigen seine Worte: „Wäre der Mensch nicht von Natur für die Gesellschaft bestimmt, so wäre es die gröſste Torheit, sich um dieselbe und ihre Angelegenheiten zu bekümmern.“ Und wie ernst er seine Aufgabe im Parlamente auffaſste, sehen wir an einem Briefe, in dem es heiſst: „Mögen noch soviele in Amtsstellung um des lieben Brotes willen, oder ohne Anstellung in der Hoffnung, einträgliche Posten zu erlangen, sich als Leibdiener auf seiten der Regierung stellen und das Volksinteresse preisgeben, Ihr Freund, des seien Sie versichert, wird trotz aller Anfeindungen auf seinem Wege verharren.“ Was Seneca nicht konnte, das konnte Sh. am Ende seiner irdischen Laufbahn sagen, ohne sich einem Widerspruch auszusetzen: „Ich bin stets zum Höfling ungeeignet gewesen.“

Schöne Züge aus seinem Privatleben lassen sich in Menge aus seinen vorliegenden Briefen entnehmen.

Da schreibt er z. B. an seinen Verwalter Wheelock: „Er wolle nicht als armer Reicher und als Sklave eines groſsen Haushalts den Rest seiner Tage verleben; er müsse zu Wohltätigkeitszwecken etwas erübrigen und werde sich danach ein-

schränken, ja, wenn es nicht anders ginge, sein Landgut St. Giles ganz aufgeben."

Wir sehen ferner, wie er junge Talente mit Geldmitteln, Büchern und echt väterlichen Ratschlägen unterstüzt und einem jungen Theologen, nach seiner Weihe, schreibt: „Ich werde mich sattsam belohnt erachten, wenn Du Dich, wie Du es mir versprochen hast, als einen tugendhaften, frommen, nüchternen, fleifsigen Mann erweisest." Und er blieb seiner Philanthropie getreu, obschon unangenehme Erfahrungen nicht ausblieben. So hatte ihn einer seiner Schützlinge in einem Pamphlet mit einem Freunde kompromittiert, und wir sehen, wie er denselben, trotz seiner Abbitte, in echt stoischer und vornehmer Weise von sich abweist: „Für Meinungsverschiedenheiten lasse er die gröfste Freiheit, aber als ehrlicher Mann sei er dafür, dafs eine Sache mit ehrlichen Mitteln verteidigt werde."

Hervorheben wollen wir noch, dafs die einzige Gunst, die er als Lohn für politische Dienste von der Regierung begehrt und erst nach vielen Bemühungen erhalten hat, nichts anderes war als ein Zivilamt für seinen jungen Freund Mickelwayt.

Bezüglich seines Familienlebens verdient besonders das Zartgefühl erwähnt zu werden, welches er gelegentlich einer anhaltenden Entfremdung seiner Eltern bekundete. Seine Mutter grollte ihm, als ob ihn eine Schuld träfe, liefs seine Briefe unbeantwortet und wollte ihn nicht sehen. Er beteuert seine Unschuld, aber „weil er zu einer besseren Erkenntnis der Kindespflichten gelangt ist", rechtet er nicht, sondern bittet nur immer wieder um Verzeihung und um die Gnade, vor seiner Mutter erscheinen zu dürfen, deren Zorn ihn unglücklich macht. An Lord Rutland aber, dessen Vermittlung er in dieser Angelegenheit nachsuchte, schreibt er: „Ich habe alles getan, was einem Kinde gestattet ist, um eine Aussöhnung herbeizuführen; aber mein Vater steht ebensowenig unter meinem Einflusse wie meine Mutter, und Gott bewahre mich davor, dafs ich jemals sagen könne, einer von beiden sei von mir abhängig."

Ebenso zeugt alles, was wir in seiner Korrespondenz über seine Beziehungen zu den Geschwistern, zu Weib und Kind, zu seinem Verwalter und allen, die ihm näher standen, lesen, von wahrem Adel der Gesinnung.

Rastlos hat er gearbeitet, obschon Locke ihm das Horoskop eines kurzen Lebens gestellt hatte, weil bei ihm „die Klinge zu scharf für die Scheide" sei, und noch in der Zeit, um die er durch das neapolitanische Klima sein kurzes Leben verlängerte und während welcher er sozusagen fortwährend zwischen Leben

und Tod schwebte, bereitete er bis ins einzelnste die neue Ausgabe seiner Characteristics vor und suchte dabei, das sei noch hervorgehoben, unliebsamen Deutungen gegen einzelne Personen vorzubeugen.

Als Mensch, das erkennen wir gern an, war Sh. eine edle Seele, ja, in eminenter Weise eine anima naturaliter christiana. Wir glauben es ihm, wenn er an Ainsworth schreibt: „All meine Studien und mein ganzes Leben sind auf die Förderung der Religion, der Tugend und des Wohles der Menschheit gerichtet.“ Aber der Absicht konnte das Werk nur sehr unvollkommen entsprechen. Durch seine Erziehung und das einseitige Studium der Alten war er dem wahren Christentum entfremdet worden und dem Naturalismus verfallen.

Justus Lipsius, der hundert Jahre vorher ebenfalls den Stoizismus erneuert hatte, betete auf dem Sterbebette: „Herr, gib mir christliche Geduld.“ Ein ähnliches Zeichen, daſs auch Shaftesbury schlieſslich doch das ungenügende seiner natürlichen Religion und Tugend erkannt hätte, haben wir nicht gefunden. Von den Stoikern aber schreibt der hl. Augustinus:

Fuerunt quidam philosophi de virtutibus et vitiis subtilia multa tractantes, dividentes, definientes, ratiocinationes acutissimas concludentes, libros implentes, suam sapientiam buccis crepantibus ventilantes, qui etiam dicere auderent hominibus: Nos sequimini, si vultis beate vivere. Sed non intrabant per ostium: perdere volebant, mactare et occidere (Tractat 45 in Joan.).

ZUM BEGRIFF DES ABSOLUTEN.

Von

Dr. FRANZ GABRYL.

Der Pantheismus ist zweifellos in allen seinen Phasen und Formen ein groſser Irrtum; denn er will alle Dinge in eine spekulative Einheit verschmelzen, welchem Versuche die Dinge mit allen ihren Kräften Widerstand leisten. Und doch begegnet man dieser traurigen Verirrung des menschlichen Geistes so oft, fast auf Schritt und Tritt in der Geschichte der Philosophie! Zuweilen macht sich der Pantheismus sogar breit, indem er sich einen wissenschaftlichen und systematischen Anstrich gibt, wodurch

er selbst tüchtige Denker bezaubert, so dafs sie in seine Dienste treten und ihm auf dem Gebiete der Metaphysik zur Herrschaft verhelfen.

Wie soll man sich diese Tatsache erklären? Woher kommt es, dafs dieser Irrtum so oft auftaucht? Auf diese Frage mufs man unbedingt eine Antwort suchen, da der Pantheismus fast in jedem Jahrhundert mehr oder weniger zum Ansehen kommt, da er nicht nur in verschiedenen Religionen, sondern auch auf den verschiedensten Kulturstufen vorkommt und bisher noch nicht aus dem Gebiete der metaphysischen Untersuchungen verdrängt werden konnte. Deshalb kann man ihn nicht ohne weiters aufser acht lassen, man mufs nach seiner Ursache forschen. Können wir aber die Antwort Kants auf die Frage annehmen und den Verstand in dieser Beziehung der Antinomie beschuldigen? Gewifs nicht; das wäre erst dann möglich, wenn man zeigen könnte, dafs der Verstand ebenso leicht den Pantheismus annimmt, als er ihn verwirft, mit derselben Evidenz seine Notwendigkeit und seine Falschheit beweist. Doch das ist nicht der Fall; denn schon eine kurze Überlegung würde zeigen, dafs nur die Antithese, nicht die These wahr ist.

Wir müssen deshalb die Quelle aller pantheistischen Systeme in einem anderen charakteristischen Merkmal des menschlichen Denkens suchen: in dem Streben, das Vielfache zu vereinfachen, die Vielheit von der Einheit abzuleiten. Der Mensch ist mit verschiedenen Fähigkeiten begabt, verrichtet mannigfache Tätigkeiten; er verändert sich fortwährend, trotzdem aber fühlt er stets, dafs er ein und derselbe in jedem Momente bleibt. Dieses Streben nach der Einheit erklärt es auch, warum wir eine Anzahl Individuen in eine Art, mehrere Arten in eine höhere Gattungseinheit usw. zusammenfassen. Infolgedessen ist aber das Einzelwesen dann nur ein unbestimmter Bruchteil des Ganzen, der Art- oder Gattungseinheit; es ist aufserdem auch veränderlich, da in die Gattung einmal mehr, einmal weniger Individuen gehören können; neben dieser Veränderlichkeit der konkreten Einzeldinge steht die unveränderliche, absolute Art- oder Gattungseinheit. Ebenso behandelt nun der denkende Geist die Vielheit der Wesen, die er im Weltall antrifft: der Vielheit der veränderlichen, bedingten Wesen stellt er die Einheit ihres Urgrundes gegenüber, inbezug auf welchen sie sich wie Individuen inbezug auf ihre Gattungseinheit verhalten werden, — und der Pantheismus ist fertig. In diesem Falle hat nämlich wahres Sein nur jene ausspekulierte Einheit, jenes erste, absolute Sein, die anderen Wesen dagegen nur insofern, als sie in den Umfang

jener absoluten Einheit gehören. Daraus folgt auch, dafs jeder Pantheismus früher oder später die Wirklichkeit der sichtbaren Welt leugnen mufs, da für ihn nur das Absolute wirklich existiert.

Schon die ersten Proben philosophischen Nachdenkens über das Weltall, welche uns die Geschichte in der Religion der Inder aufbewahrt hat, zeigen uns den Pantheismus in seiner ganzen Blöfse. Nehmen ja doch die heiligen Bücher der Inder, die vier Bücher des Veda, nur ein einziges wahres Sein an und nennen es Brahma, die ganze sichtbare Welt dagegen erklären sie für rein trügerischen Schein, Maya.[1] Wenn der menschliche Geist, — so lehren die Upanischaden, Kommentare zu Jadschur-Veda, — nicht durch grobe Unwissenheit verdunkelt wäre, würde er überall Brahma sehen; aber da wir in Unwissenheit uns befinden, sehen wir um uns Einzeldinge ohne Zahl, sehen wir Vater, Mutter, Gattin, Kinder, Pflanzen, Tiere: das alles ist aber Maya, da nur Brahma existiert, aber es ist vor unserem geistigen Auge durch die mannigfaltigen Einzeldinge verhüllt. Diese letzteren sind aber nur trügerischer Schein, hinter ihnen erst existiert das einzig wirkliche Wesen, das ewige Brahma, unveränderliches Leben, eine Substanz ohne Eigenschaften.

Wenn wir uns im Geiste von den Ufern des trägen Ganges an den pfeilschnellen Skamander, in die Wiege der griechischen Philosophie versetzen, so sehen wir wiederum, dafs die ersten Proben, das Weltall zu erklären, zu pantheistischen Anschauungen geführt haben. Wir können mit Stillschweigen die Orphiker übergehen, welche alles aus Nacht, Chaos oder Ozean, dem Vater der Götter und Menschen, hervorgehen lassen, und können sofort mit den Philosophen Thales, Anaximenes, Anaximander (*ἄπειρον*), Heraklit beginnen, da ihr Monismus imgrunde genommen Pantheismus ist, da sie Luft, Wasser oder eine unbestimmte Substanz für den Urgrund alles Seins halten. Besonders im System Heraklits von Ephesus treffen wir einen schon gut ausgebildeten Pantheismus. Die Identität des Seins in allen Dingen, die Nichtwirklichkeit der sichtbaren Welt, die Unfähigkeit unseres Geistes, etwas zu erkennen, hat er so klar ausgesprochen, dafs Hegel nach mehr als 20 Jahrhunderten sich bereit erklärte, jeden Satz des Philosophen aus Ephesus zu unterschreiben. Die Welt ist ein Flufs, in welchen man zweimal steigen kann, sie ist ein sich selbst und alles übrige verzehrendes Feuer; sie ist Werden, Alles und Nichts. *Πάντα ῥεῖ καὶ χωρεῖ*, alles ist in fortwährender Veränderung, nichts ist unveränderlich, dauernd. Hegel

[1] Vgl. Alb. Farges: L'idée de Dieu. Paris 1894. S. 412 ff.



hob als das gröfste Verdienst Heraklits hervor, dafs er als Erster den Mut hatte zu behaupten, dafs Sein Nichtsein ist und Nichtsein Sein.

Im schroffsten Gegensatz zu Heraklit steht Parmenides. Während nämlich Heraklit durch die Beobachtung der Veränderlichkeit der sichtbaren Welt zur Überzeugung kam, dafs das Weltganze ein grofses Werden, fieri, sei, lehrte Parmenides infolge seiner zuweitgehenden Abstraktion, dafs nur ein einziges Sein wirklich existiere, ein unveränderliches, absolutes Sein; die von uns wahrgenommene Vielheit der Dinge dagegen sei nur trügerischer Schein.

Sokrates, Plato und Aristoteles haben zwar die Lehre des Theismus nicht klar genug dargestellt, aber man kann sie deshalb noch nicht unter die Pantheisten des Altertums zählen. Doch das, was sie für den Theismus getan haben, ist im System der Stoiker wieder zugrunde gegangen; Zeno, Seneca,[1] Cato, Mark Aurel halten Gott für die Weltseele, für ein künstlerisch bildendes Feuer (*πῦρ τεχνικόν*), für einen Hauch (*πνεῦμα*), welcher die ganze Natur durchdringt und belebt.

Die Schule der Neuplatoniker, deren Begründer Plotinus ist, hat versucht, die Lehren aller bisherigen Systeme in Einklang zu bringen, und deshalb von den Stoikern die Weltseele, von Aristoteles und Anaxagoras die höchste Vernunft (*νοῦς*), von Plato das All-Eine (*ἕν*) in ihr System herübergenommen. Sie haben also in ihrem Systeme eine Art Dreieinigkeit, in welcher aber durch Emanation aus einem Gott drei Götter werden, welche Emanation immer weniger vollkommenen Wesen den Ursprung gibt. Aus dem All-Einen entwickelt sich nämlich die Vernunft (*νοῦς*), diese setzt aus sich die Weltseele, welche mit den Ideen der höchsten Vernunft ausgestattet ist und die Materie, welche fast mit Nichtsein zusammenfällt, befruchtet.

Diese drei Arten des Pantheismus, der Panlogismus, dessen Vertreter bei den Griechen Parmenides ist, der von den Stoikern gelehrte naturalistische Pantheismus und endlich der Emanatismus der Neuplatoniker sind bis auf unsere Zeit beliebte Muster geblieben und haben im Westen und Osten Anhänger gefunden. Den Emanatismus der Neuplatoniker finden wir bei Scotus Erigena (IX. Jahrh.). Scotus nimmt als gemeinsames Prinzip aller Dinge die schaffende, unerschaffene Natur an (creans et increata); aus dieser geht die schaffende, erschaffene Natur hervor; diese gibt

[1] Vgl. Seneca: De benefic. IV. 7: „Quid aliud est natura quam Deus?"

der erschaffenen, nicht schaffenden Natur den Anfang (creata, non creans); endlich nimmt er eine vierte an, welche weder schafft noch erschaffen ist (non creata nec creans). Die erste Natur ist Gott selbst, welcher aus seiner eigenen Substanz alles Seiende setzt, und zwar zuerst die schaffende, erschaffene Natur, die allgemeinen Begriffe (universalia); nachher die erschaffene, nicht schaffende Natur, das Weltall; die unerschaffene, nicht schaffende Natur endlich hat zur Aufgabe, alles Seiende in den Schofs der ersten Natur, zu Gott, in die absolute Einheit zurückzuführen. (De divisione l. I cap. 12.)[1] Nach dem Beispiele des Scotus Erigena, nur mehr sinnlich, haben Amalricus von Bena und David von Dinant (XII. Jahrh.) gelehrt, dafs Welt und Gottheit identisch sei. Unter den arabischen Philosophen hat Alfarabi (X. Jahrh.) den Pantheismus der Neuplatoniker gelehrt, Averroës (Ibn Roschd 1126—1198) dagegen wollte das System des Stagiriten vervollkommnen und nahm deshalb den intellectus agens, einen allgemeinen Geist, von den Stoikern an; mit diesem Geiste vereinigt sich nach seiner Auffassung die menschliche Seele nach der Trennung vom Leibe. Auch die deutsche Mystik jener Zeit stimmte in manchen Punkten mit der Anschauung der Neuplatoniker überein, wie wir das an dem Meister Eckhart und Tauler († 1361) sehen können.

Zur Zeit des Wiederaufblühens der Wissenschaften unter dem Einflusse des Humanismus finden wir Spuren des Pantheismus in den Werken Nikolaus' von Cues (1401—1464); aus diesen Werken entnahm Giordano Bruno (1548—1600) zum gröfsten Teile seinen naturalistischen Monismus. Im XVI. und XVII. Jahrhundert stofsen wir sehr oft auf Pantheismus; manchmal erscheint er auf kabbalistischem Hintergrunde, manchmal wiederum als natürliche Theosophie, wie in den Schriften des Paracelsus († 1541), Telesius, Petrus Vanini, Cardanus; wiederum als mystische Spekulation bei dem Schuster Jakob Boehme († 1624), welche die Grundlage für Schellings Pantheismus bildete. Cartesius, ein treuer Sohn der katholischen Kirche, vermutete wohl nicht, dafs seine Definition der Substanz von einem anderen Denker, der aus ihr die nötigen Konsequenzen ableiten konnte, als Ausgangspunkt für ein pantheistisches System benutzt werden würde. Dieser Denker war Baruch Spinoza (1632—1677), welcher ohne Mühe zeigte, dafs die Definition der Substanz: „res, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum"[2] nur für ein

[1] Vgl. Vallet: Histoire de la philosophie. Paris 1891. S. 171 u. a. O.

[2] Vgl. Descartes: Princ. phil. p. I n. 51.

einziges Wesen, nämlich Gott paſst; deshalb sind alle übrigen Dinge nur das, was die Wellen auf der Oberfläche des Meeres sind, gewisse Modifikationen, modi des Sich-Äuſserns der einen Substanz, welche mit zwei Attributen, dem der Ausdehnung und dem des Denkens, begabt ist. Der Einfluſs Spinozas auf die spätere Philosophie, besonders die deutsche, war ungemein groſs. Seine Werke benutzten Schelling, Hegel, Schopenhauer und auch Hartmann, obwohl er das hartnäckig leugnet, sehr fleiſsig.

Kant († 1804) verwandelte Gott in einen subjektiven Begriff, ein Postulat der praktischen Vernunft, welches zur Erklärung unseres moralischen Lebens notwendig ist. Nach seinem Beispiele gehen die Neukantianer vor, besonders die französischen, wie Renouvier, Pillon, und sprechen ebenso wie über alle Noumena, so auch über Gott ihr: „Ignoramus et ignorabimus" aus. Wenn kein Ding, selbst die sichtbaren nicht, dem Wesen nach erkannt werden kann, so muſs das umsomehr von dem Absoluten gelten; es ist dasjenige, was absolut nicht erkannt werden kann (inconnaissable). Mit Hilfe Hamiltons hat Herbert Spencer manchen Gedanken aus Kants Erkenntnistheorie in sein System herübergenommen; doch unterscheidet er sich von Kant dadurch, daſs er das Dasein eines Absoluten annimmt, welches Absolute er sich als unbegrenzte Kraft vorstellt, deren äuſsere Erscheinung die Welt ist.[1]

Während Kant in seiner Theorie noch den Dualismus zwischen Subjekt und Objekt beibehielt, hat Fichte († 1814) das Objekt unseres Erkennens eliminiert und nur das Subjekt, das Ich beibehalten. Das Ich ist anfangs unbestimmt, absolut, ist nichts und alles und entwickelt sich erst vollständig auf den drei bekannten Stufen: These, Antithese und Synthese. Bewuſst sein eines wahrgenommenen Gegenstandes bedeutet: bewuſst sein seines Setzens durch das Subjekt, das Ich; auſserhalb des Ich existiert das Nichtich nicht, und das, was wir Nichtich nennen, ist nur etwas durch unser Ich Gesetztes. Da nun das Nichtich auſserhalb des Ich objektiv nicht existiert, so ist das Ich etwas Absolutes, Unendliches, welches dadurch, daſs es existiert, sich setzt und dadurch, daſs es sich setzt, existiert; das absolute Ich könnte sich nun ins Unendliche setzen, aber es trifft in sich das Nichtich an. Infolge dieses Antreffens des Nichtich muſs das Ich, wie eine von einem harten Körper abgeprallte Kugel, auf seinen Ausgangspunkt, zu sich selbst zurückkehren. Dadurch erkennt

[1] Treffend fertigt ihn Alfred Fouillée ab in seinem Buche: Le mouvement idéaliste. Paris 1896. S. 40.



sich das Ich als begrenzt, dadurch wird es zur Wirklichkeit, zum selbstbewufsten Ich. Aber ebendadurch wird auch das Nichtich begrenzt, da es ja nur im Ich existiert, welches jedoch nicht das ganze absolute, unendliche Ich ausfüllt, da auch das Nichtich in seinen Umfang fällt. Das System Fichtes ist demnach idealistischer Pantheismus.

Der Begründer des objektiv-idealistischen Pantheismus ist Fr. Wilhelm Schelling (1775—1854). Schelling hat eingesehen, dafs die Leugnung der Objektivität der sichtbaren Welt, indem man sie zu einem Produkt unseres Ich macht, wie es Fichte getan hat, eine grobe Verletzung des gesunden Menschenverstandes ist; andererseits aber haben die Schriften Fichtes auf ihn einen so grofsen Eindruck gemacht, dafs er sich der in ihnen enthaltenen Ideen nicht entschlagen konnte. Er meint deshalb, das Weltall könne man nur unter der Bedingung erklären, dafs man aus demselben Prinzip das erkennende Subjekt und das Wahrnehmungsobjekt ableitet. Doch während bei Fichte Ich und Nichtich im subjektiven Ich entstehen, ist bei Schelling nicht die subjektive Denktätigkeit des Ich, sondern das absolute Denken und Wollen des Ich das Prinzip des Subjekts und Objekts; diese sind also in der absoluten Vernunft eins. Subjekt und Objekt, das Reale und das Ideale, Natur und Geist sind im Absoluten identisch. Wir werden nicht irregehen, wenn wir behaupten, dafs Schelling den Pantheismus der Stoiker wieder ins Leben rief, da sein Absolutes imgrunde genommen von der Weltseele der Stoiker sich nicht unterscheidet.

Nach der Ansicht Hegels († 1831) ist das Besondere nur trügerischer Schein, wirklich existiert nur das Allgemeine, und zwar nicht nur, insofern es in unserem Geiste ist, sondern es existiert als objektives Sein, dessen wir durch das Denken bewufst werden. Dieses absolute Sein, diese absolute Idee[1] setzt in sich Unterscheidungen, ohne jedoch aufzuhören, das zu sein, was sie ist, und durch dieses Setzen realisiert sie sich. Man mufs dieser absoluten Idee immanente Tätigkeit zuschreiben, welche Tätigkeit den Charakter dialektischer Entwicklung hat, da sie nichts anderes als Denken ist. Dieses allgemeine Sein, welches sich als allgemeine objektive Idee darstellt, realisiert sich nämlich als Denken und durch das Denken. Da aber das Allgemeine nur in einem Begriffe gedacht werden kann, da der Begriff die Form ist, durch welche das Denken sich realisiert, so ist Sein

[1] Vgl. Hegel: Wissenschaft der Logik, II. T. I. Abt., herausg. von Leopold v. Henning. S. 327—354.



und Denken nur im Begriffe eins, und die Identität existiert nur als Begriff. Der logische Begriff dessen, was durch und durch allgemein ist, ist demnach jene allgemeine Substanz, welche allen Erscheinungen zugrunde liegt, ist das Wesen aller Dinge: „Die absolute Idee allein ist Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und ist alle Wahrheit“ (S. 328).

Wie entsteht aber aus diesem absoluten Begriffe, welcher mit dem Attribute des Denkens begabt ist, die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge, auf die wir täglich schauen? Wiederum nur auf dialektische Weise, indem jene absolute Idee nähere Bestimmungen in sich setzt und infolgedessen ihre Allgemeinheit negiert. Doch trotz des Negierens der Allgemeinheit bleibt die absolute Idee allgemein, bleibt stets dieselbe, da sie die Negation ihrer Allgemeinheit negiert, mit anderen Worten: da sie negiert, sie sei jene Negation. So ist die Negation der Negation das Leben jenes absoluten Begriffes, das Prinzip seiner Tätigkeit, ein fortwährender Prozefs des Sich-Setzens, die Quelle alles Besonderen, ohne dafs jedoch dadurch die absolute Idee ihre Einheit und Allgemeinheit verliert. Auf diese Weise erscheint der absolute, allgemeine, logische Begriff, welchem die Fähigkeit, durch das Denken sich zu entwickeln, innewohnt, als objektive Dialektik des Seins, als objektive absolute Vernunft, aus der, wie aus einem Sterne Strahlen, so das Besondere in seiner ganzen Mannigfaltigkeit hervorgeht, ohne jedoch den Umfang des absoluten Begriffes zu überschreiten.

Schopenhauer († 1860) hält für das Prinzip alles Seins den Urwillen, dessen Erscheinung und Entwicklung nach aufsen die Welt ist. Wie unser Körper doppelt für uns existiert, erstens als Vorstellung, als ein neben anderen existierender Gegenstand, zweitens als Äufserung unseres Willens, d. h. als Willensakt, welcher Gegenstand reiner Anschauung (intuitio) sein kann, so existieren auch die Dinge in der Welt einerseits als unsere Vorstellungen, andererseits als Erscheinungen des All-Willens.[1] Unmittelbar äufsert sich der allgemeine Wille in Form von Ideen, mittelbar als konkrete Einzeldinge; deshalb sind die Ideen, da sie sich in den unzähligen Einzelwesen abspiegeln, die Skala, nach welcher die Entwicklungen des Weltwillens, die Weltdinge zu ordnen sind. Da jedoch die Einzelwesen, welche aus dem Urwillen hervorgehen, voll jeglichen Elendes sind, und da besonders dies vom menschlichen Leben gilt, so soll das Lebensziel jedes Menschen die Vernichtung des Lebenstriebes in sich sein;

[1] Vgl. Harms: Philosophie seit Kant. Berlin 1876. S. 564 ff.

das beste Mittel dazu ist die Askese, wie sie von den Buddhisten geübt wird.

Auch Hartmann beraubte das Absolute[1] jeglicher Vollkommenheit, sogar des Bewufstseins; das Absolute ist für ihn das Unbewufste, ist Nichtsein, aus dem jedoch Wesen voll jeglichen Elendes hervorgehen, deren Ziel es ist, dem Absoluten durch das Streben nach Vernichtung zur Rückkehr in seinen ursprünglichen Zustand, in die absolute Leere, ins Nichtsein zu verhelfen. Hartmann nannte sein System Monismus, weil das Wort „Pantheismus zwar ganz dasselbe bedeutet, aber es kann falsch verstanden werden".[2] Man braucht nicht hinzuzufügen, dafs sein Monismus sich durch nichts von den früheren pantheistischen Systemen unterscheidet, da er ja auch Geist und Materie, Sein und Denken, Gott in sich und Gott in der Welt für eins hält.

Der Leipziger Professor W. Wundt ist mit sich selbst nicht einig rücksichtlich der Frage, mit der wir uns jetzt beschäftigen. Einerseits ist er nämlich in seiner Polemik mit Hegel und Schopenhauer zu dem Schlusse gekommen, dafs das Absolute weder allgemeine Vernunft noch Wille sein kann; andererseits stützt er sich auf den Grundsatz, dafs jede Wirkung proportional sein mufs der Ursache, und sagt: „Der Weltgrund kann nicht völlig losgelöst von dem Weltinhalt gedacht werden; er kann diesem als Prinzip aller Entwicklung gegenübergestellt, aber er kann niemals als ein dieser Entwicklung selbst Äufserliches angenommen werden."[3] In der folgenden Auseinandersetzung erklärt er, dafs das Absolute „ein absolut imaginäres Sein"[4] ist, und weder Wissenschaft noch Religion könne von ihm Nutzen erwarten. Da er aber bemerkt, dafs er zuweit gegangen ist und nicht als Atheist erscheinen will, sagt er weiter, dafs, — wie überall die Ursache dadurch in der Wirkung tätig ist, dafs sie durch ihre Tätigkeit die Wirkung setzt —, die Gottesidee nur so in der Welt durchgeführt werden kann, dafs wir Gott als den Weltwillen auffassen, so dafs alle Entwicklung in der Welt nur die Entwicklung des Wollens und Handelns Gottes ist. (System der Philosophie. 1. Aufl. S. 519.) Trotz der Polemik

[1] Vgl. Arthur Drews: Die deutsche Spekulation seit Kant. Leipzig 1895. II. Bd. S. 557 ff.

[2] Vgl. Hartmann: Philosophie des Unbewufsten. S. 529. 4. Aufl.

[3] W. Wundt: System der Philosophie. I. Ausg. Leipzig 1889. S. 442. Ich zitiere diese Ausgabe, weil in der zweiten Ausgabe aus dem J. 1897 manche Sätze ausgelassen sind.

[4] Ebd. S. 410.



mit Schopenhauer stimmt also doch schliefslich Wundt über die Natur des Absoluten mit Schopenhauer völlig überein.

Aus der Schule Hegels ging eine ganze Reihe Pantheisten hervor, wie Straufs, Br. Bauer, A. Ruge, Karl Rosenkranz, Marheineke, W. Vatke. Gröfsere Berühmtheit erlangte Michelet († 1893), welcher in seinen Vorlesungen (gedruckt 1844—1852 unter dem Titel: „Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes") von dem Satze ausgeht, dafs nur das Allgemeine wirklich existiert, da es trotz des Vergehens der Einzeldinge stets unveränderlich fortdauert, und zu dem Schlusse kommt, dafs der Weltgrund etwas Allgemeines sein mufs, eine mit Vernunft begabte Substanz, Person, ein unbewufster Geist („denn das Bewufstsein setzt die Trennung von Subjekt und Objekt voraus, die im göttlichen Wesen gar nicht vorhanden ist" [S. 147]); dafür kann sich jene unbewufste Vernunft ins Unendliche in den Einzeldingen realisieren.[1]

In Frankreich wollte Victor Cousin die Ideen Hegels verbreiten; doch ohne Erfolg, da die klare Denkweise, die dem Franzosen eigen ist, keinen Geschmack an den düsteren Grübeleien der deutschen Pantheisten finden konnte. Ein Anhänger Kants, Vacherot (1809—1897), sagt in seinem Werke „La métaphysique et la science" (Paris 1858), dafs das Absolute nur ein Ideal des menschlichen Geistes ist, welches Ideal durch die ins Unendliche gehende Entwicklung der Welt realisiert wird. Rénan († 1894) war nicht so sehr Pantheist, als vielmehr Atheist; Gott zählt er der Kategorie der Ideale zu, da er nur der Ausdruck unserer übersinnlichen Bedürfnisse ist.[2]

Noch auf einen anderen Irrtum müssen wir aufmerksam machen, auf den Irrtum der Ontologisten, der das Erkennen des Absoluten betrifft. Der italienische Philosoph des vergangenen

---

[1] Vgl. „Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes" S. 160: „Gott ist die ewige Persönlichkeit des Menschen, aller Menschen, der wahrhafte Begriff der Persönlichkeit, der in allen mehr oder weniger zur Erscheinung kommt, und der, in welchen Individuen er sich auch realisiere, stets die mit sich selbst gleiche, allgemeine, ewige Idee bleibt. So ist Gott die absolute Persönlichkeit, die sich stets in den Einzelnen personifiziert und darum in keiner einzelnen Person erschöpft sein, noch, insofern sie eine sinnliche Diese ist, darin auf adäquate Weise erscheinen kann."

[2] Vgl. Rénan: Études d'hist. relig. S. 419: „Dieu sera toujours le resumé de nos besoins supra-sensibles, la catégorie de l'idéal, c'est-à-dire la forme sous laquelle nous concevons l'idéal. . . . Devant les choses belles, bonnes ou vraies, l'homme sort de lui-même, et suspendu par un charme céleste, anéantit sa chétive personnalité, s'exalte, s'absorbe. Qu'est-ce que cela, si ce n'est adorer?"

Jahrhunderts, Vincenzo Gioberti († 1852), ging von der Annahme aus, dafs wir etwas dann richtig erkennen, wenn unsere Erkenntnis getreu die objektiven Verhältnisse der erkannten Dinge darstellt, mit anderen Worten, wenn die logische Ordnung mit der ontologischen übereinstimmt; und er kam zur Überzeugung, dafs wir zuerst das Absolute erkennen müssen. Das Absolute kann aber nicht eine unbestimmte Idee des Seins (idea entis) sein, wie Rosmini lehrte, da die Idee des Seins nur potenzielles Sein ist, und wir das Mögliche durch das Reale, Wirkliche messen. Es kann aber jenes erste Sein auch nicht relativ, beschränkt sein, sondern es mufs etwas Absolutes sein, da vor dem Bedingten ein Unbedingtes, Absolutes, Gott existieren mufs. Da nun in der ontologischen Reihenfolge Gott das allererste Sein ist, und von ihm alles andere abhängt, deshalb müssen wir zuerst Gott erkennen, falls wir der Wirklichkeit nicht widersprechen wollen. Diese Erkenntnis Gottes mufs aber reine Anschauung (intuitio) sein; denn wenn wir Gott durch ein Mittelding erkennen würden, wäre Gott nicht zuerst erkannt. Der Mensch erkennt also vom ersten Momente seines geistigen Lebens das Absolute durch reine Anschauung. Doch diese intuitive Erkenntnis ist nicht hinreichend klar; es mufs ihr die Reflexion zuhilfe kommen, welche die Sinneswahrnehmungen auf ihren Urgrund, das Absolute bezieht und auf diese Weise das unklare Erkennen der Dinge, welches wir aus der Anschauung Gottes schöpfen, vervollkommnet und in klare Begriffe verwandelt. Da das Absolute auf unseren Geist so mächtig einwirkt, dafs dieser eine reine Anschauung des Absoluten unbedingt haben mufs, erkennen wir mit der gröfsten Evidenz, dafs das Absolute notwendig existieren mufs, und das drücken wir in dem Urteile aus: „Das Absolute mufs unbedingt existieren“; infolgedessen ist dieses Urteil das allererste analytische Urteil und zugleich Kriterium der Richtigkeit aller anderen Urteile.[1]

---

[1] Vgl. Vinc. Gioberti: Introduzione allo studio della filosofia. Capolago 1845. Tom. II S. 173: „Il giudizio: L'Ente è necessariamente, contenuto nell' intuito primitivo, non è pronunziato dallo spirito con un atto spontaneo e libero, come gli altri giudizi. Lo spirito in questo caso non è giudice, ma semplice testimonio e uditore di una sentenza, che non esce da lui. Infatti, se lo spirito fosse definitore e non semplice spettatore, il primo giudizio, base di ogni certezza e di ogni altro giudizio, sarebbe subiettivo, e lo scettismo fora inevitabile. L'autore del giudizio primitivo, che si fa udire dallo spirito nell' atto immediato dell' intuito, e l'Ente stesso, il quale ponendo se medesimo al cospetto della mente nostra dice: io sono necessariamente.“ Vgl. Albert Stöckl: Geschichte der neueren Philosophie. Mainz 1883. II. Bd. S. 623.



Gioberti steht nicht vereinzelt in der Philosophie, und er war auch nicht der erste, welcher behauptete, dafs wir die Dinge durch reine Anschauung Gottes in ihm selbst erkennen; lange vor ihm kam zu derselben Ansicht Nikolaus Malebranche, aus dem Orden der Oratorianer (1638—1715),[1] und sein eifriger Verteidiger, Kardinal Gerdil (1718—1802), in seinem Werke: „Défense du sentiment de P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées contre l'Examen de M. Locke" (1787). — Ähnlich lehrte im vergangenen Jahrhundert Rothenflue, welcher sagt: „Deus sub idea τοῦ esse simpliciter immediate a ratione noscitur, caetera autem nonnisi per ipsum cognoscuntur" (Instit. philos. t. 2 ed. 4 p. 213, 190, 196).

Aus der bisherigen Darstellung geht hervor, dafs wir es mit einem dreifachen Irrtum in der Lehre vom Absoluten zu tun haben. Einerseits fassen Kant und seine Anhänger das Absolute als eine Hilfsidee zur Erklärung anderer Begrifte der moralischen Ordnung auf und sprechen zugleich mit den Agnostikern über das Absolute ihr: „Ignoramus et ignorabimus" aus; andererseits kommen die Ontologisten zu dem entgegengesetzten Extrem, indem sie dem Menschen reine Anschauung des Absoluten zuteilen; endlich machen die Pantheisten das Absolute zu einer Unterlage aller Dinge.

Fertigen wir zuerst die Kantianer ab. Mehrere Wege könnten uns zu demselben Ziele führen. Man könnte z. B. gleich das Prinzip des transzendentalen Idealismus analysieren und zeigen, dafs das Dilemma Kants: die Begriffe sind entweder in uns a priori oder sie stammen aus der Erfahrung; sie können aber aus der Erfahrung nicht herrühren, weil diese uns nur Besonderes, Konkretes liefert, die Begriffe dagegen drücken etwas Allgemeines und Notwendiges aus; infolgedessen haben wir die allgemeinen Begriffe nur a priori, — nicht vollständig ist, da man zwischen die beiden Glieder des Dilemma mit Leichtigkeit ein drittes einschieben kann, nämlich Übereinstimmung der Denkgesetze mit den Gesetzen des objektiven Werdens, in welchem Falle die Notwendigkeit, aprioristische Denkformen anzunehmen, schwindet. Oder man könnte den Gedankengang Kants Schritt für Schritt verfolgen und zeigen, dafs sich auch an ihm der Ausspruch Pyrrhons bewahrheitet, es sei unmöglich, die Natur völlig von sich abzuschütteln; denn Kant wird manchmal seinem Subjektivismus untreu, z. B. dort, wo er von der Zweckmäfsigkeit

[1] Vgl. Malebranche: De la recherche de la vérité. Paris 1675. III. Bd. 2, 6.



in der Natur spricht, disputiert er wie der eifrigste transzendentale Realist. Oder man könnte den Widerspruch zeigen, dessen sich Kant schuldig macht, indem er in die menschliche Seele Gott durch die praktische Vernunft einführt, während er vorher bei der Analyse der theoretischen Vernunft ihn aus der Seele ausgeschlossen hat. Alle diese Methoden führen zwar zum Endziele, zur Widerlegung des Systems Kants, aber sie sind umständlich. Sehen wir uns nach einer anderen um. Nirgends behauptet Kant, dafs Gott objektiv nicht existiert; er leugnet nur die Möglichkeit, mit Hilfe der theoretischen Vernunft seine Existenz zu beweisen; denn obwohl uns das Denken zwingt, das Absolute anzunehmen, ist diese subjektive Notwendigkeit nicht unbedingt der Ausdruck objektiver Notwendigkeit. Überhaupt erklärt Kant selbst kurz und bündig, er sei Deist, da er überzeugt ist, dafs Gott die Weltursache ist; er wolle aber nicht Theist sein, da wir nicht wissen, ob das Dasein eines lebendigen Gottes, des Schöpfers der Welt nachgewiesen werden könne; er negiere aber nicht, dafs das Absolute, wenn seine Existenz nachgewiesen werden könnte, mit Vernunft und freiem Willen begabt, eine Person[1] sein müfste. Da nun Kant diese Stellung einnimmt, müssen wir seine Kritik der Existenzbeweise Gottes prüfen.[2]

Wir stimmen Kant darin bei, dafs der ontologische Beweis gar keine Beweiskraft hat, da aus der Idee eines vollkommenen Wesens noch keineswegs folgt, dafs dieses Wesen aufserhalb unseres Geistes existiert. Nur mit Unrecht schreibt sich Kant das Verdienst zu, dafs er der erste sei, der auf das Sophisma *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, welches der ontologische Beweis begeht, aufmerksam gemacht hat; denn schon lange vor Kant hat Graf Montigny das getan, welcher unter dem Pseudonym „Bruder Gaunilo“ im XI. Jahrhundert eine Kritik des vom hl. Anselmus aufgestellten ontologischen Beweises veröffentlichte, und dasselbe hat auch der hl. Thomas von Aquin getan.

Die weiteren zwei Existenzbeweise, der kosmologische und der physiko-theologische, stützen sich auf das Kausalitätsgesetz. Kant wirft dem kosmologischen Beweise vor, dafs er imgrunde genommen nur ein vermummter ontologischer Beweis sei, da er zwar vom Realen beginne, aber das Resultat, zu dem er führt,

[1] Vgl. Streit der Fakultäten. V. 131. Drews: Die deutsche Spekulation seit Kant. Leipzig 1895. I. Bd. S. 107.

[2] Vgl. Kant: Kritik der reinen Vernunft, herausgeg. von Kirchmann. Berlin 1872. III. Hauptstück. IV. Abschnitt. S. 476—502.

dafs nämlich ein unbedingtes Sein, Gott existiert, nur ein Denkprodukt, eine subjektive, aber keineswegs objektive Notwendigkeit sei, weil das Kausalitätsgesetz nur ein synthetisches Urteil a priori ist. Doch darin irrt sich Kant gewaltig, wenn er behauptet, dafs das Kausalitätsgesetz als ein synthetisches Urteil a priori nur innerhalb unseres Denkgebietes Geltung hat. Er möge uns nämlich erklären, woher es kommt, dafs eine so staunenswerte Harmonie zwischen unseren Denkformen und den objektiven Gesetzen des Werdens herrscht, so dafs wir vermittelst Induktion oder Rechnung mit der gröfsten Genauigkeit ein zukünftiges Ereignis voraussagen können. Der Astronom kann viele Jahre vorher den Moment der Mond- oder Sonnenfinsternis vorhersagen, und man kann auch, wie Du Bois-Reymond seiner Zeit gesagt hat, mit der gröfsten Genauigkeit ausrechnen, wann England das letzte Stück Kohle verbrauchen wird. Das Kausalitätsgesetz ist demnach nicht nur auf dem Gebiete des Denkens, sondern auch auf dem des Werdens gültig, es ist nicht ein synthetisches Urteil a priori, sondern vielmehr ein analytisches; und wenn es eine Notwendigkeit ausdrückt, so ist diese nicht nur eine subjektive, sondern auch eine objektive. Wie ich nämlich nach der Teilung eines Apfels in zwei Hälften sehe, dafs eine Hälfte kleiner ist als der ganze Apfel, ebenso sehe ich, dafs überall, wo ein Ding bedingt ist und den Grund seiner Existenz nicht in sich hat, ein anderes Wesen existieren mufs, welches jenem Dasein gebe. Die Zufluchtnahme zu einer unendlichen Reihe endlicher, bedingter Dinge hilft nichts, da dadurch noch keineswegs die Notwendigkeit, ein unbedingtes Wesen, ein wahres Absolute anzunehmen, schwindet. Wir sehen also, dafs der kosmologische Beweis sein Ziel erreicht: er beweist das Dasein eines absoluten Wesens, welches nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv existiert.

Was den physiko-theologischen Beweis betrifft, welcher aus der in der Welt angetroffenen Zweckmäfsigkeit das Dasein eines überaus weisen Wesens beweist, so findet sogar Kant für ihn Worte des Lobes. Doch auch dieser Beweis, sagt Kant, kann das Dasein Gottes nicht dartun, sondern höchstens nur die Existenz eines ordnenden Prinzips, eines Weltbaumeisters, welcher mit der höchsten Intelligenz die Welt eingerichtet hat. Als Grund führt er an, dafs wir, da die Welt endlich ist, gar nicht gezwungen sind, ein unendlich weises Wesen als Prinzip anzunehmen, sondern es reiche völlig aus, einen Weltbaumeister, einen Demiurgen, aber nicht das Absolute anzunehmen. Das Absolute müfste man erst annehmen, wenn wir den kosmologischen

Beweis zu Hilfe rufen würden, aber dadurch würden wir wieder zum ontologischen Beweis zurückkehren.

Wundern mufs man sich, dafs Kant nicht bemerkt hat, wie nichtig der Vorwurf ist, den er gegen den physiko-theologischen Beweis erhebt. Kant hat ja nur die Schwierigkeit in die Ferne gerückt, aber er hat sie nicht aufgehoben. Was ist nämlich jener Demiurg? Wenn er nicht aus sich selbst ist, so fordert das Dasein eines so weisen, guten und mächtigen Wesens, dafs ein unendlich weises Wesen, dafs Gott existiere. Auf den Vorwurf Kants, dafs man aus der in der Welt angetroffenen Zweckmäfsigkeit das Dasein Gottes, eines unendlich weisen, ordnenden Prinzips nicht nachweisen könne, sondern höchstens nur das Dasein eines sehr weisen, aber endlichen Wesens, antworten wir, dafs der physiko-theologische Beweis, wie ihn Kant nennt, oder, wie er gewöhnlich genannt wird, der teleologische seiner Bestimmung völlig entspricht, wenn man ihn gut versteht, d. h. er beweist die Existenz eines letzten, absoluten Prinzips, welches die in der Welt angetroffene Ordnung und Zweckmäfsigkeit verursacht hat; aber es ist nicht seine Bestimmung, uns über die Eigenschaften dieses Prinzips zu belehren. Jeder Existenzbeweis zeigt nur eine Seite der Gottheit; der eine beweist, dafs Gott *τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον* sein mufs; ein anderer, dafs Gott die Wahrheit selbst ist; ein dritter, dafs er aus sich selbst seine Existenz hat; ein vierter, dafs er der höchste Gesetzgeber und Ordner ist. Diese Teilbegriffe, wenn man sie so nennen darf, des Gottesbegriffes müssen miteinander verbunden werden, um einen Begriff von der Natur Gottes zu erhalten. Falsch ist nämlich die Behauptung der Agnostiker, dafs wir das Absolute gar nicht erkennen können. Diese Behauptung kann zweifache Bedeutung haben; sie kann nämlich entweder bedeuten, dafs wir die Existenz des Absoluten nicht erkennen können, oder sie kann auch bedeuten, dafs wir die Natur des Absoluten nicht zu erkennen vermögen.

Was die erste Bedeutung anbelangt, haben wir bereits gezeigt, dafs das Denken unbedingt fordert, dafs das Absolute existiere, und dafs die Einwendungen Kants, der sie im Namen der reinen Vernunft erhebt, nichtig sind und gegen ihn selbst sich kehren. Deshalb behauptet selbst Herbert Spencer, der Wortführer der heutigen Agnostiker, in seiner Polemik mit Hamilton,[1] dafs man jetzt darüber nicht mehr disputieren kann, ob die

[1] Vgl. Herb. Spencer: Les premiers principes. Trad. par M. Cazelles. Chap. 4. S. 24. Vgl. auch Paul Janet: Principes de métaphysique et de psychologie. Paris 1897. II. Bd. S. 95 ff.

Existenz des Absoluten bewiesen werden kann. Er sagt nämlich: „Gleich am Anfang behaupten wir, dafs alle Beweise, welche die Bedingtheit und Abhängigkeit unseres Erkennens dartun, klar und deutlich supponieren, dafs etwas aufserhalb dessen, was abhängig und bedingt ist, existiert. Behaupten, dafs wir das Absolute nicht zu erkennen vermögen, bedeutet mittelbar zugeben, dafs das Absolute existiert. Dadurch, dafs man die Möglichkeit negiert, die Natur des Absoluten zu erkennen, gibt man stillschweigend zu, dafs es existiert; und diese Tatsache allein beweist, dafs das Absolute in uns gegenwärtig ist, und zwar nicht als Nichtsein, sondern als etwas Positives. . . . Unser Begriff eines bedingten Seins geht sofort verloren, falls wir das Absolute nicht erkennen. . . . Der Begriff der Wechselbeziehung fordert den Begriff zweier Termine. . . . Wenn also das absolute Sein in uns nur als Negation der Bedingtheit existiert, so ist eine Wechselbeziehung zwischen ihm und dem bedingten Sein unverständlich, da nur ein Glied in unserem Bewufstsein vorhanden ist. . . . Das Denken führt unwillkürlich von der Existenz des Bedingten zur Existenz des Unbedingten, und dieses Unbedingte bleibt stets in uns als Gegenstand unseres Denkens (corps d'une pensée), aber wir können ihm nicht die gehörige Form geben."

Um so heftiger bekämpft dafür Herb. Spencer zugleich mit Renouvier, Fouillée[1] und anderen Agnostikern die Behauptung, dafs man die Natur des Absoluten erkennen könne, da dies wegen der Beschränktheit unseres Erkennens unmöglich sei. Zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen sei ein unermefslicher Abstand, diese beiden Endglieder könne man miteinander nie verbinden; das Absolute verberge sich hinter den Phänomenen, es gleiche, wie Littré[2] gesagt hat, einem Ozean, dessen Wellen an unseren Strand anprallen, aber wir haben weder Kahn noch Segel, um sich ihm zu nähern. Man dürfe ferner nicht vergessen, dafs unser Begriff des Absoluten an sich endlich ist, dafs er nur eine Modifikation unseres Bewufstseins ist und infolgedessen nicht die objektive Natur des Absoluten abbilden kann.

In diesen Auseinandersetzungen der Agnostiker und Phänomenalisten ist zweifellos viel Wahrheit enthalten. Es ist z. B. wahr, dafs niemand das Absolute völlig erfassen kann, niemand gründlich erkennen wird, selbst wenn er Segel und einen Kahn

[1] Vgl. seine Critique des systèmes de morale contemporaine. S. 59 ff.
[2] Émile Littré: Paroles de philosophie positive. S. 52.

zur Verfügung hätte, vermittelst welcher er sich dem Absoluten nähern könnte. Aber folgt denn daraus, dafs wir das Absolute überhaupt nicht erkennen können, oder dafs das Wenige, welches wir von ihm wissen, unbedingt falsch ist? Keineswegs. Ist doch schon das eine Kenntnis des Absoluten, wenn wir wissen, dafs es existiert; da man von einer Sache nicht behaupten kann, dafs sie existiert, wenn wir gar keinen Begriff von ihrem Wesen haben. Durch jeden weiteren Existenzbeweis des Absoluten wird unsere Kenntnis der Natur des Absoluten vermehrt. Einerseits können wir das Absolute nicht sehen, da es immateriell ist, und da unser Denken aus der sichtbaren Welt sein Material nimmt, weil es sich der Sinne bedienen mufs nach dem Axiom: „Nihil in intellectu, quod non fuerit prius in sensibus." Aber andererseits, wie beim Wahrnehmen der materiellen Objekte es nicht nötig ist, dafs das Objekt selbst in unsere Seele einziehe, damit wir seine Natur erkennen können, noch auch, dafs die Seele den Leib verlasse, um dem Objekte sich zu nähern und es anzuschauen; sondern ausreicht, dafs durch die Einwirkung des Objektes auf unsere Sinne in uns sein Bild entstehe, so ist auch zwischen dem Absoluten und unserem Geiste das verbindende Glied der Begriff, welchen wir uns von dem Absoluten zu bilden vermögen. Auch der Physiker hat nicht Flügel zur Verfügung, um zum Himmelsgewölbe sich zu erheben, um dort Stoff und Struktur der Sterne zu prüfen; es reicht völlig aus, dafs Strahlen des Sternes auf das Prisma fallen, welches er in seinem Laboratorium aufgestellt hat, und er vermag dann schon mit der gröfsten Genauigkeit anzugeben, aus welchen chemischen Elementen die Sternsubstanz besteht. Die Stelle des Prisma vertreten für uns inbezug auf das Absolute seine sichtbaren Werke. Auf sie gestützt kann der Mensch sich einen immer besseren Begriff von der Natur Gottes bilden; obwohl er niemals sich einen so vollkommenen Begriff bilden kann, dafs er das Wesen Gottes erschöpfen könnte (scientia comprehensiva); obwohl sein Begriff von der Natur Gottes niemals die Grenzen einer blofsen Analogie überschreiten wird, so ist nichtsdestoweniger auch eine solche Kenntnis des Absoluten richtig.

Ohne Zweifel müfsten wir uns freuen, wenn wir so das Absolute erkennen würden, wie es uns die Ontologisten zuschreiben: wenn wir nämlich intuitiv das Absolute erkennen würden; doch die Wahrheitsliebe zwingt uns das Geständnis ab, dafs wir so vollkommen das Absolute nicht erkennen; denn das Bewufstsein, das doch sonst so gut über alles, was in uns vorgeht, unterrichtet ist, berichtet uns nichts von einer Anschauung

Gottes. Den Einwurf der Ontologisten, dafs wir unbewufsterweise die Dinge in Gott anschauen, wie wir Vieles im täglichen Leben mechanisch, aus Gewohnheit verrichten, ohne dessen bewufst zu sein, weisen wir mit der Bemerkung ab, dafs wir jederzeit durch einen Reflexionsakt der unbewufsterweise verrichteten Tätigkeit bewufst werden können; doch alle Versuche, durch einen Reflexionsakt sich ins Bewufstsein zu rufen, dafs wir Gott anschauen, bleiben ohne Erfolg. Die Ontologisten haben nicht den Unterschied eingehalten zwischen dem Begriffe des allgemeinsten Seins, welcher in jedem Begriffe der von uns erkannten Sachen eingeschlossen ist, und dem Begriffe des absoluten Seins, welches die höchste Realität ist und von nichts völlig eingeschlossen wird. Die Forderung Giobertis ist zwar berechtigt, dafs das logisch Wahre mit dem ontologisch Wahren übereinstimme; aber daraus folgt noch nicht, dafs das Erste in der ontologischen Ordnung auch das Erste in der logischen Ordnung sei; daraus geht hervor, dafs wir uns Gott, obwohl er in ontologischer Ordnung die erste Wahrheit ist, in der logischen Ordnung, in unserem Erkennen, nur aposteriori, von den Geschöpfen aus nähern können.[1]

Was endlich den Pantheismus anbetrifft, wollen wir ihn kurz abfertigen. Wie immer die von den Pantheisten ausspekulierte Einheit heifsen mag, Gott, das Absolute, Weltseele, Vernunft, Wille; stets haben wir es nur mit einem Begriffe zu tun, den der Pantheist hypostasiert, mit Realität beschenkt. Aber das ist gerade das πρῶτον ψεῦδος aller pantheistischen Systeme; da der allgemeine Begriff nichts Reales, den Sinnen Zugängliches ist, sondern nur ein Produkt der Abstraktion ist, weshalb aus einem solchen Begriffe niemals etwas Konkretes, Reales hervorgehen kann. Jedes pantheistische System mufs infolgedessen unbedingt mit dem Gesetze des Widerspruches in Konflikt geraten. Das Weltall soll nämlich eine absolute Einheit bilden, etwa nach Art des ζῷον ἔμψυχον Platos; dieses Sein spaltet sich in Arten und Gattungen, welche sich nicht blofs voneinander unterscheiden, sondern sich sogar gegenseitig ausschliefsen; z. B. Tier und Pflanze sind nicht nur voneinander verschieden, sondern sie schliefsen sich gegenseitig aus, da keines von beiden das andere werden kann. Daraus folgt, dafs ein und dasselbe Sein Attribute besitzt, die sich gegenseitig ausschliefsen, mit anderen Worten, dafs dieses Sein mit sich in Widerspruch stehen mufs. Ferner

[1] Vgl. S. Thomas: S. theol. p. I qu. II art. I corp.; Comment. super Boëth. de Trinit. I. c. — Kleutgen: Philosophie der Vorzeit I. n. 406 ff.



der gemeinsame Weltinhalt ist entweder mit Vernunft begabt oder nicht; im ersten Falle müfste er auch als ein einheitliches vernünftiges Wesen den Weltorganismus aus sich setzen, d. h. es müfste in der Welt jedes Individuum als ein Bruchteil des gemeinsamen Weltinhalts vernünftig sein, da man sich sonst auf heine Weise erklären könnte, warum ein und dasselbe Sein einmal sich als vernünftig, ein anderes Mal als unvernünftig offenbart, zumal die Vernünftigkeit das Wesen des gemeinsamen Weltinhaltes in dem genannten Falle wäre. Wenn dagegen der Weltinhalt seinem Wesen nach unvernünftig ist, wie im System Hartmanns, so ist wiederum unerklärlich, woher die Vernunft herrührt, die sich in einigen Entwicklungen des Weltinhaltes offenbart; der einzige Ausweg ist dann, das Gesetz des hinreichenden Grundes zu negieren. Dasselbe Schlufsverfahren kann man auch gegen den Urwillen des Weltalls anwenden. Wir werden keinen Fehler begehen, wenn wir behaupten, dafs besonders deswegen der Pantheismus entstanden ist, weil den heidnischen Philosophen und jenen, welche die Offenbarung Gottes verschmäht haben, der Schöpfungsbegriff gefehlt hat; deshalb müssen wir, wenn wir in der Geschichte des Pantheismus die traurigen Verirrungen des menschlichen Geistes anschauen, umsomehr Gott dankbar sein, dafs er durch seine Offenbarung unserem beschränkten Geiste zu Hilfe gekommen ist.

WESEN DES ÜBELS.

Von

P. JOSEPHUS A LEONISSA O. M. CAP.

Der Areopagite behandelt im 4. Kapitel seines Werkes von den göttlichen Namen die Lehre vom Übel (vgl. dies. Jahrb. XV, S. 147 ff.). Zunächst wird da die Frage beantwortet: „Was ist das Übel?“ Wir folgen genau der Erklärung des Aquinaten (cap. 4, lect. 14). Das Übel nun ist nicht etwas für sich Bestehendes, was seiner Natur nach Übel wäre. Das Übel ist also seiner Natur nach nicht etwas Wirkliches, und es besteht nicht an und für sich. „Ostendit propositum, scilicet quod malum non est aliquod subsistens, quod per suam naturam sit malum: et circa hoc duo facit, primo ostendit quod malum non est aliquid

existens secundum suam naturam; secundo quod malum per seipsum non est aliquod existens“ (Commentarium l. c.).

„Malum non est aliquid existens secundum suam naturam.“ Für diese Behauptung werden zwei Gründe angegeben. Der erste Grund ist kurz gefafst folgender: Alles wirkliche Sein hat entweder eine Ursache oder ist selber Ursache von anderem; also ist das Übel kein selbständiges Sein. „Primum ostendit duabus rationibus: quarum prima talis est. Omne existens aut habet causam, aut ipsum est causa alterius: ergo malum non est aliquid existens.“ Dies wird nun näher bewiesen. Alles Daseiende ist gemäfs seinem Dasein wirklich. Ein jedes Ding aber wirkt, insofern es wirklich, tatsächlich ist. Ist demnach etwas wesentlich reine Wirklichkeit, dann wird es nur Ursache sein; ist aber etwas gemischt mit Vermögen zu anderem Sein, dann wird es Ursache und Verursachtes sein können. „Veritas autem primae propositionis per se manifesta est; quia omne existens secundum existentiam suam est in actu. Unumquodque autem secundum hoc agit secundum quod actu est. Si ergo essentia alicuius sit actus purus, erit causa tantum; si autem habeat permixtum aliquid potentiae, poterit esse et causa et causatum.“ Das Übel nun ist weder verursacht noch verursachend. Das Übel hat keine direkte Ursache; denn es kann nicht vom Guten sein als Übel, d. i. als Gegensatz des Guten. Von zwei entgegengesetzten Dingen kann eben das eine nicht die Ursache des anderen sein. Das Feuer erzeugt keine Kälte, das Gute nichts Schlechtes. Ein jedes Ding bringt nur etwas ihm Ähnliches hervor. „Quod autem malum non habeat causam, sic probat. Malum non potest esse ex bono; et si esset ex bono, non esset malum; unum enim contrariorum non est causa alterius. Non enim ad ignem pertinet infrigidare, neque ad bonum pertinet producere ea quae non sunt bona; sed unumquodque producit sibi simile.“

Das Übel ist auch nicht verursachend; es kann nichts anderes hervorbringen. Denn nur das Gute kann naturgemäfs hervorbringen und erhalten, was ja beides gut ist. Dagegen ist es dem Übel eigen, zu verderben und zu zerstören. Demnach ist nur das Gute die Ursache der wirklichen Dinge, keineswegs aber das Übel. „Similiter etiam non potest dici quod malum sit causa productiva alicuius. Quod enim est de ratione boni, non potest convenire malo: sed producere et salvare naturale est bono, et de eius ratione, quia generatio et salus bona sunt; similiter corrumpere et destruere pertinet ad rationem mali. Ex quo sequitur quod solum bonum sit causa existentium, et quod

malum nullius existentis sit causa.“ Weil aber das Gute nicht die Ursache des Übels ist, so hat letzteres überhaupt keine direkte Ursache. Das Gute ist nicht die Ursache des Übels an sich, direkt, unmittelbar. Damit aber ist nicht ausgeschossen, dafs das Gute nebenbei, mittelbar, zufälligerweise Ursache des Übels ist. So kann z. B. die Wärme nebenbei die Ursache der Kälte werden, auf Wärme Kälte folgen. „Unde sequitur, si malum non est ex bono, sicut ex causa, quod non habeat causam et quod non sit causatum. Sed est attendendum, quod ratio qua probavit quod bonum non est causa mali, probat quod bonum non sit causa mali per se, non autem quod non sit causa mali per accidens: quia sic et calidum per accidens potest esse causa frigidi, sicut maior flamma consumendo materiam minoris per accidens inducit frigus.“

Das widerspricht aber dem Areopagiten durchaus nicht. Was er beweisen will, beweist er vollständig. Nach ihm hat eben das Übel keine bestimmte Seinsform, keine Natur, keine positive innere Wesenheit, auf Grund deren es für sich bestände. „Malum non est aliquid existens secundum suam naturam.“ Auf Grund der inneren Wesenheit sind die Dinge wirklich, selbständig, für sich bestehend, ganz und gar das, was sie sind, und nichts anderes, z. B. der Mensch ganz Mensch, die Pflanze ganz Pflanze, der Stein ganz Stein, das Feuer ganz Feuer usw. Das Übel hat aber keine innere Wesenheit, durch welche es so für sich bestände, dafs es ganz und gar Übel wäre. Was nämlich ganz und gar etwas ist, das ist wesentlich ein solches, wenn z. B. etwas ganz gut ist, so ist es wesentlich Güte. „Sed hoc non est contra intentionem Dionysii. Oportet enim quod omne quod habet essentiam, natum sit habere causam per se, et non per accidens. Unde, si malum non habet causam per se, sed solum per accidens; solum sequitur, quod malum non habet essentiam: et hoc est quod quasi concludens subdit (S. Dionysius), quod neque ipsum malum est aliquid, si accipiatur malum secundum se, sicut aliquod subsistens in natura mali. Omne autem quod est totaliter aliquale, est essentialiter tale; sicut si aliquid est totaliter bonum, est essentia bonitatis.“

Wenn jedoch etwas an der Güte teilnimmt, so ist zu unterscheiden der nehmende und der empfangene Teil. Gibt es demnach nichts, was wesentlich Übel ist, so ist das, was ein Übel ist, nicht ganz und gar Übel, sondern es hat irgend einen Teil des Guten, nimmt am Guten teil; und demgemäfs ist das Übel etwas und hat nur insoweit Sein. So ergibt sich daher offenbar, was das Übel ist. Denn das Übel kann keine bestimmte Wesenheit

sein, wie das Gute die Wesenheit der Güte selber ist. Jedes gute Ding ist gut infolge dieser Wesenheit der Güte. Jedes schlechte Ding aber ist nur insofern schlecht, als ihm etwas Gutes mangelt, welches das Ding haben sollte und nicht hat; seinem eigentlichen Sein nach, wodurch es wesentlich teilnimmt am Guten, ist dieses Ding gut. „Si enim participat bono, oportet quod dividatur in participans et participatum. Si ergo nihil est malum essentialiter, illud quod est malum non est totaliter malum, sed habet aliquam partem boni; et secundum illam est totum esse illius quod dicitur malum. Sic igitur per hoc manifestavit quid est malum. Non enim malum potest esse aliqua essentia subsistens, sicut bonum est ipsa essentia bonitatis; sed quaelibet res mala per suam essentiam est bona, mala autem est, secundum quod deficit ab aliquo bono, quod debet habere et non habet."

Zum Beweise des Satzes: „malum non est aliquid existens secundum suam naturam", wird noch ein anderer Grund angegeben. Alle wirklichen Dinge verlangen nach dem Schönen und Guten. Ebenso sind sie tätig wegen eines wirklichen oder wenigstens scheinbaren Guten. So hat denn alles Streben der Dinge das Gute zum Ausgangs- und Zielpunkte. Denn das Verlangen nach dem Guten ist gleichsam das bewegende Prinzip, um die zweckmäfsigen Mittel zu wollen; und wiederum wollen wir die zweckdienlichen Mittel nur mit Rücksicht auf das Gute als Zweck. „Secundam ponit rationem ibi, . . . quae talis est. Omnia existentia desiderant pulchrum et bonum, ut ex supra dictis patet; similiter et omnia quaecumque faciunt, propter hoc quod est bonum, vel saltem propter hoc quod videtur bonum, faciunt. Et sic omnis intentio quorumcumque existentium, habet bonum pro principio et fine: quod desiderium boni movet sicut principium quoddam ad volendum ea quae sunt propter finem; et iterum ipsam voluntatem eorum, quae sunt ad finem, referimus in bonum sicut in finem."

Beim Handeln läfst sich eben niemand leiten von der Rücksicht auf das Übel, wenigstens nicht unmittelbar. Nur die Rücksicht auf das Gute bestimmt zum Handeln, mag mit diesem Guten auch nebenbei ein Übel verbunden sein. „Et hoc manifestat per hoc quod nullus facit illa quae facit, respiciens ad rationem mali; etsi aliquando id ad quod respicit sit malum: sicut aliquis facit aliquid ut fornicetur, non respiciendo ad fornicationem inquantum est mala, sed inquantum est delectabilis." Ein wirkliches Ding verlangt also nach dem Übel nur nebenbei, mittelbar; direkt, geradezu, unmittelbar verlangt es nur Gutes. Wäre jedoch etwas wesentlich ein Übel, dann könnte es nicht

nach dem Guten verlangen. Das Gegenteil verlangt ja nicht nach seinem Gegenteil, zerstört es vielmehr. Das wesentliche Übel würde hingegen notwendig, geradezu, ganz von selbst nach dem Übel als ihm ähnlich und gleichförmig verlangen. „Ex quo patet quod nullum existens desiderat malum nisi per accidens, et quod omne existens desiderat bonum. Sed si aliquid esset per suam essentiam malum, non posset desiderare bonum, cum contrarium non desideret suum contrarium, quia est eius destructivum; sed desideraret per se malum sicut sibi simile et conforme.“ Ein wesentliches Übel besteht demnach weder als irgend ein Teil eines Ganzen, noch auch als Ganzes selber. „Unde relinquitur quod malum essentialiter acceptum, neque est aliqua pars alicuius existentis, neque est universaliter existens.“ Damit ist denn nun der obige Satz: „Malum non est aliquid existens secundum suam naturam“, vollständig bewiesen.

Der Areopagite geht jetzt dazu über, den Satz zu beweisen: „Malum per se ipsum non est aliquod existens.“ Wenn alle wirklichen Dinge vom Guten sind, so kann nur das höchste Gut nicht zu diesen Dingen gehören und insofern nicht existierend sein, wie ja auch das, was über allem Körperlichen steht, selbst nicht körperlich ist. Weil das höchste Gut als erste Ursache alles Seiende überragt, deshalb ist es eben nichts von dem, was da unter und aufser ihm ist. „Deinde cum dicit, ‚Et si existentia omnia ex bono, et bonum supra existentia, est quidem in bono et non existens‘, ostendit quod non potest aliquid esse per seipsum malum, ita quod sit non existens: et ad hoc probandum inducit quod ‚si omnia existentia ex bono‘, relinquitur quod in ipso summo bono invenitur hoc quod est non existens. Quod enim est super omnia existentia, oportet esse non existens, sicut quod est supra omnia corpora, est non corporeum.“ Das gilt aber nicht vom Übel. Denn vom Übel kann man nicht sagen, dafs es nichtseiend sei. Es ist nicht für sich bestehend, weil es nicht ganz und gar Übel ist. Was nämlich für sich besteht, das ist ein gewisses Gut. Auch ist es hinwiederum nicht gänzlich nichtseiend, weil nur das höchste Gut seiner Über-Wesentlichkeit gemäfs ganz und gar nichtseiend ist. Vom Übel kann jedoch so nicht geredet werden, weil das, was alle Wesenheit überragt, das Beste ist. Darum gilt nur vom Allguten, dafs es überwesentlich ist und dazu kein Sein hat nach Art der Dinge aufser ihm. „Sed hoc non potest dici de malo, quod hoc ipsum quod dicitur malum, dicitur non existens. Non enim est existens, quia non est totaliter malum, cum hoc quod est existens, sit quoddam bonum: neque iterum est non existens totaliter; quia

nihil est totaliter non existens, nisi secundum quod non existens dicitur de summo bono secundum suam supersubstantialitatem. Sed sic non potest dici de malo, quia excedens omnem substantiam est optimum. Unde relinquitur quod bonum est multo altius collocatum, et supersubstantialiter existens, et supra non existens, secundum quod invenitur in rebus."

Das Übel dagegen gehört nicht zu den wirklichen Dingen, als wäre es aus deren Zahl oder irgend ein Teil oder eine Eigenschaft eines wirklichen Dinges; auch ist es hinwiederum nicht aus der Zahl der nichtseienden Dinge; vielmehr liegt es zwischen dem wirklichen Sein und dem reinen Nichtsein; es ist ein Etwas der Auffassung nach, eine Privation, der Mangel von etwas, welches in dem Subjekte gemäfs dessen natürlicher Beschaffenheit eigentlich nicht fehlen sollte. „Sed malum neque est in existentibus, quasi sit de numero existentium, aut aliqua pars, aut proprietas existentis alicuius; neque iterum est de numero non existentium: sed magis est ‚absistens', idest recedens vel distans, ‚a non existente quam a bono', et magis ‚alienum' ab eo: quia malum in bono saltem est, sicut in subiecto; sed non est ens simpliciter, neque est malum. Et iterum malum magis est sine subiecto quam non ens: quia non ens potest intelligi esse non in aliquo: sed malum oportet quod intelligatur in bono."

Dagegen nun werden zwei Einwürfe vorgebracht: 1. Das Übel ist der Mangel des Guten; der Mangel aber ist ein Nichtsein. 2. Da das Sein und das Nichtsein kontradiktorische Gegensätze sind, gibt es zwischen beiden kein Mittelding. Ist daher nicht das Übel seiend, so folgt daraus, dafs es nichtseiend ist. Darauf ist zu erwidern, dafs hier vom Übel Rede ist, insofern es ein wirkliches Übel, eine res mala genannt wird. Dieses nun ist nicht Übel seiner Wesenheit nach und ebenso nicht ganz und gar Nichtsein. Es ist vielmehr das Übel eine teilweise gute Sache; und in dieser Hinsicht existiert es. Diese Sache heifst aber übel, schlecht, weil ihr irgend ein Sein mangelt. „Sed contra hoc quod hic dicitur, obiicitur dupliciter. Primo quidem, quia malum est privatio boni; privatio autem est non ens. Secundo, quia cum existens et non existens opponantur contradictorie, non potest inter ea esse aliquod medium: unde si malum non est existens, sequitur quod sit non existens. Sed dicendum, quod loquitur hic de malo secundum quod malum dicitur res mala. Malum autem non est res quaedam existens, quae scilicet per suam essentiam sit mala; neque iterum malum est res totaliter non existens; sed malum est res quae partim est bona, et ex illa parte existit: et dicitur mala, quia deficit ab aliquo esse."

St. Dionysius vom Areopag schrieb im Apostolischen Jahrhundert. Ganz direkt wenden sich seine Schriften gegen die Grundirrtümer des Simon Magus. Dieser „Vater aller Irrlehren“ hat im Areopagiten, dem Vater der christlich-wissenschaftlichen Spekulation seinen Hauptgegner gefunden. Die Lehre Simons ist näher dargelegt in den Philosophoumena des Hippolyt (Ausgabe: Göttingen 1859, S. 237 ff.). Diesen Simon Magus (Act. Ap. cp. 8) erwähnt der grofse Apostelschüler (DN. 6) ausdrücklich und zwar als Zeitgenossen; denn da heifst es: „*καὶ τοῦτο ἔστι ῥητέον αὐτῷ*, dies also mufs ihm gesagt werden“. Nach Simon ist die unbewufste, allem Sein zugrunde liegende ungemessene Urmöglichkeit, die *δύναμις ἀπέραντος,* nur insofern der Wirklichkeit nach Gott, als sie in den Geschöpfen und durch dieselben sich selbst begreift und auffafst und vollendet und demgemäfs in sich selbst ihre Ruhe findet. Bleibt aber das Urvermögen beim einzelnen Geschöpfe im naturgemäfsen Entwicklungsprozesse auf halbem Wege stehen, ist es weder Gott noch überhaupt ein wirkliches Sein, sondern reines Vermögen, etwas zu sein und Gott zu werden. Weil dann Gott als voll und ganz entwickeltes Sein die siebte Macht, das Allgut und aufser ihm nichts gut ist, so erscheint das Urvermögen, welches von dieser Entwicklung sich loslöst, also abfällt und nicht weiter entwickelt wird, als das Gegenteil vom Guten, als ein Übel. Nach Simon ist demnach das Übel seiner Natur nach immer etwas Positives, wenn auch nur dem Vermögen gemäfs. Dementgegen lehrt St. Dionysius ganz genau und scharf, dafs das Übel kein eigenes Sein hat, weder ein wirkliches, bestimmtes Sein, noch ein Sein dem Vermögen nach. Denn gerade das unbestimmte Vermögen für das Sein könne gar nicht gedacht werden ohne das wirkliche Gute, welches seiner Natur nach alles Vermögen überragt und eben darum die wirkende aufserhalbstehende Ursache jeglichen Vermögens für das Sein ist. Das Übel als solches ist also von allem Guten völlig getrennt und somit noch weniger als das Nichtwirklich-Sein des Urstoffes. Denn dieser ist wenigstens vermögend zu sein.

Als notwendiges Erfordernis führte Simon die innere Seinsentwicklung in die göttliche Natur ein. Dagegen ist Gott dem Areopagiten reines tatsächliches Sein dem Wesen nach. Gott ist ihm die reinste Tatsächlichkeit, actus purus. Das geschöpfliche Sein ist ganz wesentlich vom schöpferischen geschieden. Das geschöpfliche Sein ist seinem Wesen nach reines Vermögen und hat aus sich heraus keinen Anspruch auf wirkliches Sein; es ist durchaus nicht notwendig. Das schöpferische, göttliche Sein ist

ganz Wirklichkeit und Tatsächlichkeit und gerade deshalb die wirkende Ursache aller Möglichkeit im Sein. Simon stellte das Wesen Gottes her aus einem Urvermögen für Werden oder Sein einerseits, und dem wirklichen Auffassen dieses Vermögens andererseits. Danach wäre in Gott der Gegensatz von Vermögen und Akt. Von Natur aus nun sollte das Urvermögen endlos fähig sein, betätigt zu werden, wirklich jedoch wurde es nur immer in endlicher Weise betätigt, nämlich durch endliche Dinge. So trat es denn in einen, der eigenen Natur widerstreitenden Gegensatz zu sich selber und wurde dadurch die Grundlage alles Übels. Ganz dementgegen lehrt der grofse hl. Dionysius, dafs in Gott keinerlei Übel, keine Art von Mangel ist; in Gott sei alle Entwicklung völlig unmöglich. Nach dieser echt christkatholischen Lehre ist Gott das Allgut, die ganz und gar freie Ursache aller Dinge. Alle Geschöpfe sind nichts als ein Ausflufs der göttlichen Güte. Keineswegs emanatistisch-pantheistischer Neuplatonismus ist in den Schriften des Areopagiten zu finden; vielmehr „libros scripsit admirabiles ac plane coelestes“!

DIE IDEALE EINER MODERNEN KUNST-AUSSTELLUNG.

Von

ALCIDE DEGASPERI.

Die XIV. Ausstellung der Wiener Sezession mit ihrer so gepriesenen Raumschöpfung ist aus dem Reiche der Wirklichkeit verschwunden. Sie lebt nur mehr ein Traumleben in der Erinnerung jener, die sie gesehen haben. Der eine wird sich besonders an die sinnliche Atmosphäre erinnern, die das Beethovendenkmal umschwebte, ein anderer besonders an den architektonischen Gedanken, ein dritter vielleicht an den plastischen und malerischen Schmuck. Alle diese werden der Lobeshymne zustimmen, den die alltägliche „unabhängige“ Kritik auf die Wiener Kunstausstellung gesungen hat: dieselbe sei ein wahrer Triumph der Raumkunst, der alles übertrifft, was unser Zeitalter in dieser Art bisher hervorgebracht hat.

Wer aber in der „Sezession“ mehr auf das Innere geachtet und die Grundgedanken und die ethisch-philosophischen Motive

der ganzen Ausstellung betrachtet hat, der wird gewifs nicht bedauern, dafs ihr nur ein ephemeres Dasein beschieden war. Bei allen früheren Veranstaltungen der Wiener Sezession hatte man oft den Mangel an Hoheit bei den verherrlichten Idealen oder den grobsinnigen Naturalismus in der Ausführung zu beklagen. Das betraf aber nur einzelne Kunstwerke, die unabhängig voneinander entstanden waren; und auf solchen Ausstellungen fanden sich zuweilen doch auch gute, dem modernen Kunstgenre fernstehenden Werke, wie das z. B. im vorigen Jahre bei der Segantini-Ausstellung der Fall war.

Diesmal aber bestand die Aufgabe der Ausstellung darin, dem Klingerschen Beethovendenkmale eine würdige Umrahmung zu schaffen. So traten alle Werke der Malerei und der Plastik in den Dienst Klingers, und zwar sowohl in ästhetischer als auch in symbolischer Beziehung. Denn man kann, wie wir später sehen werden, manchen lobenden Kritikern nicht recht geben, wenn sie meinen, dafs die Wandmalereien aus anderen Anschauungen hervorgegangen seien als das Hauptwerk: das Ganze ist vielmehr eine Interpretation Klingers und zwar eine wohl gelungene, wie der uneingeschränkte Beifall des Meisters selbst bewiesen hat.

So ward leider die ganze Ausstellung zu einer Kundgebung des modernen antichristlichen Ideenstromes, zu einem Symptome der moralischen Dekadenze.

Wir fassen zunächst das Hauptwerk selbst ins Auge. Klinger stellt Beethoven nicht als den gemütvollen Künstler dar, den viele persönlich gekannt haben, sondern als Heros, als Titan, als den Gott der musikalischen Inspiration. Weltentrückt, auf einer Wolke thronend, sitzt der Gott gewordene Mensch da: es ist der Augenblick vor der Schöpfung einer seiner berühmtesten Tondichtungen. Der nackte aus weifsem Marmor gebildete Körper ist leicht vorgeneigt, der Ausdruck des Antlitzes und des Blickes, die wuchtig zur Faust geballten Hände wollen uns andeuten, dafs in jenem starren steinernen Körper eine drangvolle Seele wohnt, die mit gewaltiger Entschlossenheit in der inneren Tonwelt kämpft und siegt.

Alles rein Menschliche wird vermieden, das Mythische, das Heroenhafte hingegen betont. Kein Notenblatt, keine Lyra deuten den Musiker an; dagegen steht zu seinen Füfsen ein Adler, der ehrfürchtig, fast scheu zu ihm aufblickt. Die körperlichen Züge entsprechen nicht der Zufälligkeit seines Seins, sondern vielmehr der ins Reich der Mythe entrückten Idealgestalt. Nun drängt sich vor diesem modernen Denkmale einem Kunstkritiker eine

Unmasse ästhetischer Fragen auf; und es wäre zunächst zu erörtern, ob dieses Werk dem Grundprinzipe, die Kunst sei = Dichtung + Wahrheit wirklich entspreche, oder ob nicht vom realen Beethoven nur die Gesichtsmaske geblieben sei. Das ist aber nicht unsere Aufgabe; im übrigen wäre es nicht so leicht, damit fertig zu werden, denn unser Werk gehört einer Richtung an, bei welcher alle Schranken und Regeln fallen gelassen sind, und bei der das einzige Mafs die Persönlichkeit des Künstlers ist.

Es gibt ja nunmehr keine andere Kunst als die moderne individuelle Kunst (sozialistischer Kongrefs zu Gotha). Der „philosophische Künstler" aber, wie Max Klinger infolge seines „Christus im Olymp" genannt wird, hat auch in diesem Werke seine eigene Philosophie, angeblich die Beethovens zum Ausdruck bringen wollen. Und das ist wohl für uns das Wichtigste.

Der aus Bronze hergestellte Thronstuhl, auf dem der Heros ruht, ist mit Reliefs geschmückt, welche die Grundmotive dieser Philosophie wiedergeben sollen.

Auf der linken Seite des Thronsessels sehen wir Eva, die Adam den soeben vom Baume gepflückten Apfel reicht: also den gegen das Gottesverbot gekosteten Genufs. Auf der rechten Seite ein heidnisches Sujet: Tantalus, der vergebens auf einem steil ansteigenden Felsen hinaufklettern will, um die Früchte zu erhaschen; und eine Tantalis, die mit einer Muschel vergebens vom Boden Wasser zu schöpfen versucht. Beide berühren mit ihren freien Händen ein Wahnbild, das zwischen ihnen schwebt: das Ringen nach dem nicht befriedigenden Genufs, das als Strafe von den Göttern in die Seele des Menschen hineingelegt wurde.

Es sei nebenbei bemerkt, dafs beide Seitenreliefs auch anders interpretiert werden, als das schmerzliche Ringen nach Erkenntnis und die Qualen des Erkennens: was wohl an sich nicht weniger zutreffend wäre, wenn man auch das Hauptrelief in demselben Sinne erklären könnte. Da dies aber nicht möglich ist, so müssen wir bei der ersten Erklärung bleiben; denn es ist unbedingt nötig, eine einzige Grundidee für das Ganze anzunehmen.

Die Rückseite des Sessels stellt eine merkwürdige Szene dar. Auf einem Felsen, der wohl Golgatha sein soll, sehen wir die drei Gekreuzigten, die weinende Maria und Magdalena, die zum guten Schächer hinaufblickt. Am Fufse des Felsens erscheint die schaumgeborene Göttin, die nackte Venus, welche der Kreuzigung den Rücken kehrt, während eine aus der Meeresflut auftauchende Sirene neugierig zum Kreuze emporblickt. Die Erklärung war je nach der Anschauung der Kritiker eine ver-

schiedenartige. Vor allem scheint uns die Interpretation einer Leipziger Zeitschrift, welche auch katholische Blätter benutzen, um die Anklagen gegen die „Sezession“ zu vermehren, ganz unannehmbar. Es wäre ja unerhört und nach Nietzsches Philosophie auch unwahr, dafs eben Golgatha gewählt sei, um sexuell perverse Ideen zu legitimieren. Mehr Anklang fand die ganz bequeme Erklärung, die auch Joseph August Lux in der „Deutschen Kunst und Dekoration“ gibt. Es seien hier die hellenischen und christlichen Gedanken symbolisiert, gleichsam als Elemente unserer Kultur. Zwischen Venus und Christus sei kein Widerspruch, sondern nur ein Unterschied. Klinger gebe beiden Teilen recht; und so sei hier die Verschmelzung des germanisch-christlichen Geistes mit der in unserer Bildung fortlebenden hellenischen Vorstellungswelt dargestellt. Diese Deutung aber — welche für die Zeiten des modernen Relativismus ganz charakteristisch ist — wird von einer Figur des Reliefs selbst widerlegt. Am Rande des Felsens steht nämlich in einer fast unmöglichen Stellung der Apostel Johannes, der mit erhobener Hand auf die nackte Göttin zeigt. Die Züge des Gesichtes, das ganze Gebaren seiner Person deutet den Fluch an, welchen er gegen die Göttin der Wollust schleudert. Klinger kontrastiert also doch die beiden Empfindungssphären. Von Verschmelzung und Harmonie kann wohl keine Rede sein. Nein! Hier auf Golgatha die göttliche Tragödie, der Begründer der Religion der Entsagung und der Selbstaufopferung, die Keuschheit in der jungfräulichen Gottesmutter dargestellt; dort am Strande des Meeres die Wollust, die sinnliche Liebe in Venus symbolisiert: da gibt es keine Versöhnung, und tatsächlich erklärt auch bei Klinger Johannes der Göttin den Krieg. Nun fragt es sich, welchem Teile der Künstler recht gebe. Hat er in Johannes seine eigenen Ideen und Empfindungen ausdrücken wollen, und stellt er sich so auf Seite des Christentums? Leider müssen wir die Frage verneinen. Denn Venus scheint sich nicht im mindesten um den christlichen Fluch zu kümmern; sie freut sich dagegen ihrer nackten Schönheit, und stolz entfaltet sie die Grazie ihres Körpers im Lichte der Sonne. So entsteht auch hier wie nach dem Erscheinen des Sienkiewiczschen „Quo vadis“ der Zweifel, ob nicht der Künstler nur daran seine Freude habe zu schaffen, Kontraste und Probleme aufzustellen, ohne sich deshalb um ihre Lösung zu kümmern? Wie aber der polnische Schriftsteller bekanntlich mit seiner olympischen Phantasie später seinen Standpunkt präzisiert hat, so hat auch Klinger nachträglich die in seinem Denkmale gestellte Frage beantwortet.

Freilich war die Antwort in diesem Falle keine persönliche. Sie wurde durch die Wiener Freunde des Künstlers vermittelt, die den Rahmen für sein Denkmal schufen, und dies — nach Aussage des philosophischen Künstlers selbst — in bester Weise.

In der Tat war die ganze XIV. Ausstellung, wie schon gesagt, eine Huldigung für Klinger, den geistigen Berater der Schule.

Zunächst mufste dem Gott der Tempel errichtet werden. Die Ausstellungsräume gestalteten sich daher zu einem Tempel, der wohl an ägyptische oder assyrische Werke der Tempelkunst erinnern kann, aber dennoch keinem davon ähnlich ist. Hier galt kein historisches oder traditionelles Prinzip, sondern nur die teleologische Konvenienz. Der Raum ist dreischiffig angeordnet. Der Hauptsaal ist das Sanktuar, in dem sich das Heroenbild befindet. Alles mufste Weihestimmung hervorrufen. Der rauhe Bewurf der weifsen Wände, auf den Seiten von der Malerei nicht belebt, soll die „sakrale Empfindung“ nicht stören, die der Besucher in seiner Seele vor dem in seiner einsamen Majestät thronenden Gott hegt. Zwei im Hintergrund des Saales angebrachte Brunnen sorgen mit ihrer monotonen Melodik, dafs die Ruhe des Tempels nicht allzu stark empfunden werde. Über einige Stufen links kommen wir in den linken Seitensaal, dessen Wände von Gustav Klimt bemalt sind. Damit kommen wir zu unserer näheren Aufgabe.

Es wurde schon gesagt, dafs die Wandmalereien als eine Interpretation Klingers aufzufassen sind. Das gilt besonders für den Zyklus „Die Sehnsucht nach Glück“ von dem Wiener Künstler G. Klimt.

Wir wollen auch hier nur den symbolischen Sinn betrachten, ohne uns mit der neuen Dekorationsästhetik zu befassen, die nach Klinger geradezu verlangt, „die sonst so streng einzuhaltenden Formen- und Farbengesetze der Natur aufzulösen zugunsten einer rein dichterischen Verwendung der Mittel“. Hier bei Klimt wird der Regel fast sklavisch gefolgt. Da haben wir die menschlichen Gestalten blofs schematisch angedeutet, so dafs der Vergleich mit der lebendigen Natur geradezu ausgeschlossen wird; und auch die technischen und Farben-Kombinationen sind so exotisch und seltsam, dafs es kein Wunder ist, wenn diese Kunst vielen nur Anregungen zu archäologischen Ideenassoziationen gibt und andere, die weniger ernst als aufrichtig sein wollen, zum Lachen bringt.

Mit diesen sonderbaren Mitteln beantwortet Klimt — auch eine philosophische, grübelnde Künstlerpersönlichkeit — eine

ernste Frage und stellt zugleich eine Seite von Beethovens Gefühlswelt dar. Da wird also wieder die Frage laut: wem soll man recht geben? Der Religion des Genusses oder derjenigen der Entsagung? Wo ist das Glück, das ideale Reich? Ist es das Christentum oder der Hellenismus? An einer Langseite des linken Saales sind langgestreckte, hinschwebende Frauengestalten dargestellt: die menschliche Sehnsucht nach Glück. Dann folgen drei schauderhaft nackte Figuren, die einen wohlgerüsteten Mann, der ganz archaistisch und in Gold geharnischt ist, um Unterstützung bitten: also die schwache leidende Menschheit, die Untermenschen, welche sich die Kraft des Übermenschen erbitten, um das ideale Reich zu erringen. Mitleid und Ehrgeiz, zwei Figuren, welche die Ratgeberinnen des Kraftmenschen zu sein scheinen, gesellen sich zu den Bitten der Schwachen, um ihn zur Jagd nach dem Glücke anzutreiben. Dem Ringen nach Glück stellen sich aber die feindlichen Gewalten gegenüber: das Bestialische, die Sklavennatur des Untermenschentums in der affenähnlichen Gestalt des Giganten Typhoeus verkörpert, ist das stärkste Hemmnis im Kampfe um das Glück. Sieben andere schreckliche Figuren bilden seine Genealogie. Sie heifsen: Krankheit, Wahnsinn, Tod; Wollust, Unkeuschheit und Unmäfsigkeit; nagender Kummer. Hier hat der Künstler das Unbeschreibliche gewagt. Solche Gestalten wie die Völlerei, die Unkeuschheit, die Wollust sind einfach undenkbar. Wenn man diese scheufslichen Figuren sieht und dann durch die grofse Öffnung der rechten Seitenwand den Blick auf den vergötterten Meister lenkt, wird man versucht, mit Nietzsche zu sagen: Die Menschheit ist in Verfall begriffen, es wird der Übermensch geboren!

Die feindlichen Gewalten vermögen aber nicht die Sehnsucht in ihrem Laufe zu hemmen. Die Wünsche der Menschen fliegen darüber hinweg; und endlich stellt das rechte Wandgemälde das ideale Reich dar. Zuerst findet die menschliche Sehnsucht Stillung in der Poesie. Dann wird sie von den Künsten in das Elysium geleitet. Was ist nun dieses Elysium? Worin besteht das ewige Glück? Ein Engelchor singt den Schlufssatz der IX. Symphonie „Freude schöner Götterfunke", und am Ende der Wand findet ein nackter Mann das Glück — in der Umarmung einer nackten Frau. „Diesen Kufs der ganzen Welt!"

Viele, trübe Gedanken ruft diese nachträgliche entschiedene Antwort hervor. Das Glück, das ideale Glück ist also die Freude, die volle Lebensfreude, wie sie die Griechen empfunden und genossen haben, die aber durch das Christentum vernichtet worden

ist. Es scheint fast, dafs Klimt die zweite grofse Regel Nietzsches habe vergegenwärtigen wollen: lache! tanze! Energie, Instinkt, Begierde, der Wille glücklich zu sein, gesellen sich, um den Menschen in dieses Nirwana zu führen. Auch Auchenthaler hat in einem Wandbilde des rechten Seitensaales den Schlufssatz „Freude . . .“ behandelt. Der Akt, die Figuren sind so schamlos sinnlich, dafs eine Beschreibung hier nicht gestattet ist. Fast alle Bilder, die in näherer oder fernerer Beziehung zum Beethovendenkmal stehen, sind eine freche Apotheose des Fleisches, der irdischen Liebe, oft sogar der nackten Sinnlichkeit. Der Hellenismus — das Heidentum würden wir sagen — hat aber völlig gesiegt, Venus triumphiert und Maria weint unter dem Kreuze! Es ist leider so!

Und jetzt nur noch kurze allgemeine Bemerkungen über diese moderne Kunstausstellung. Während ein katholischer Gelehrter eben in Wien die Versöhnung des modernen Geistes mit dem Katholizismus für möglich hielt und leider anfangs auch den Beifall der christlich-deutschen studierenden Jugend fand, wurde in der Mitte derselben Stadt ein Tempel, ein heidnischer Tempel ausgegraben. Dieser Tempel aber wurde nicht aus dem Schutt der Jahrtausende an das Tageslicht gefördert, sondern aus der modernen Seele ausgegraben. Das Begehren der Zeit, die moderne Sehnsucht, eine ganz heidnische Vorstellungswelt in einem berühmten Menschen verkörpert, — das war dort die Gottheit, die verklärt wurde. Und auf der Stirnseite des Gebäudes war geschrieben: „Der Zeit ihre Kunst, der Kunst ihre Freiheit!“ Ja, diese Dekadenze-Kunst ist die Kunst einer niedergehenden Kulturwelt. Die andächtigen Besucher, die nach der Neuen Freien Presse die Zahl von 50000 erreichten, waren die Vertreter dieser modernen Gesellschaft, die Intelligenz der modernen Zeit. Der Beifall, der von ihnen gespendet wurde, zeigte klar genug, dafs diese Kunstausstellung wirklich den modernen Geist verkörpert hatte, und bewies leider auch, dafs ein rückhaltloses Selbstbekenntnis, wie es aus den ausgestellten Kunstwerken zu lesen war, wirkungslos bleibt.

Nun hätten wir aber gewünscht, dafs sich auch viele „moderne“ Katholiken zu dem Tempel begeben und dort ein wenig über ihren Fanatismus für moderne Kultur, ihre Nervosität gegen den kirchlichen Hyperkonservatismus nachgedacht hätten. Nein: zwischen den Idealen einer Kunst, die wie keine andere die Anklagen Tolstois verdient hat, und den christlichen, in der katholischen Kirche gehüteten Idealen gibt es keine Versöhnung! Verschwunden sind die Cherubine von fra Angelico

und die Madonnen von Perugino, — Venus und die griechischen Hetären herrschen jetzt. Und wenn Morelli oder der jüngstverstorbene James Tissot ihre Kunst in den Dienst des Christentumes stellen, so werden sie von der Prefsmaffia totgeschwiegen oder als Tote erklärt, die den Pulsschlag des modernen Lebens nicht mehr fühlen.

Es gibt in der Sezessionsausstellung selbst zwei Bilder, in denen wir die symbolische Vertretung dieser zwei entgegengesetzten Welten erblicken möchten. Wir meinen die zwei grofsen Wandbilder: Rollers „Sinkende Nacht" und Böhms „Werdender Tag", die sich im Hauptsaale befinden. Auf dem ersten tragen niederschwebende tiefgeneigte Engelsgestalten die erloschenen Sonnen zu Grabe, während bei Böhm die schmetternden Fanfaren des Lichtes das Aufgehen des Tagesgestirns verkünden. Diese Sonnen mit ihrem falschen Goldglanze versinnbilden uns die Pseudoideale der modernen Gesellschaft, die von dieser Kunstausstellung so treffend illustriert wurden: sie sollen zu Grabe sinken wie einst die ganze römische und griechische Welt, — und niemals sollen sie auferstehen; denn das Christentum wird siegen mit seinem Lichte, das nach der Nachtfinsternis aufgeht. Die Religion Golgathas soll wieder die Kunst inspirieren wie einst, als Rafael und Giotto und Michelangelo malten und ein Dante dichtete. Dann erst darf man von Versöhnung reden, oder vielmehr dann ist die Versöhnung schon da.

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. ***Sadajiro Sugiura:* Hindu Logic as preserved in China and Japan,** edited by Edgar A. Singer jr., Instructor in Philosophy in the University of Pennsylvania. 1900 Ginn et Co. Boston Mass. U. S.

Vorliegende Dissertation des Japaners Sadajiro Sugiura zur Erlangung des Doktorgrades an der Universität Pennsylvania ist eine Darstellung der indischen Logik nach chinesischen und japanesischen Quellen. Der Herausgeber, der lediglich die englische Redaktion verbessert und einige Fufsnoten zugefügt hat, dürfte sich schwerlich täuschen in seiner Annahme, dafs dieses Schriftchen im Kreise derjenigen, die sich mit logischen Studien beschäftigen, Interesse finden werde. Wir möchten es aber auch solchen empfehlen, welche sich mit der allgemeinen Geschichte der Philosophie befassen; denn es bietet, trotz seines kleinen Umfangs von 114 Seiten, einen vollen Einblick in die Denkweise der Kulturvölker des äufsersten Ostens.

Wir finden im ersten Teile einen Überblick über die Geschichte der indischen Logik, im zweiten eine Darstellung des logischen Systems Mahâdiṅnâgas und im dritten kritische Bemerkungen zu demselben.

Bekanntlich wurde die indische Logik erst im siebten christlichen Jahrhundert nach China und Japan gebracht, während schon im ersten der Buddhismus dort Eingang und Verbreitung gefunden hatte. Der Chinese Hiwen-tsang (600—664), unwillig, dafs ihm die Erlaubnis zu einer Studienreise nach Indien verweigert wurde, entlief in seinem achtundzwanzigsten Lebensjahre dahin und suchte im ganzen Lande die namhaftesten Lehrer auf, von welchen einer ihm das Zeugnis ausstellte: „Seine Intelligenz sei aufsergewöhnlich mächtig und sein Verstand in einem seltenen Grade klar; sein Genie befähige ihn, Vasubhandus und Mahādinnāgas Nachfolger zu werden.“ Nach einer sechzehnjährigen Abwesenheit kehrte er mit einer reichen Büchersammlung nach China zurück, wo er im Kloster Kohfuk-ji auf Ersuchen des Kaisers die mitgebrachten Schriften zu übersetzen begann und bis zu seinem Tode als Lehrer der Philosophie wirkte. Nach seinen Vorträgen schrieb der fähigste unter seinen chinesischen Schülern, Kweike, den sogenannten „Grofsen Kommentar“, Chinas Hauptwerk über indische Logik (6 Bände).

Durch den Ruf von Hiwen-tsangs Weisheit angezogen, kam auch der japanesische Mönch Dohschoh in dessen Schule, und dieser brachte die indische Logik nach Japan.

Welche Ausdehnung die also begonnene Literatur in diesen beiden Ländern gewonnen hat, ersieht man aus der als Anhang mitgeteilten Bibliographie, in welcher die Schriften von nicht weniger als 165 Autoren aufgeführt werden. Alle diese Werke, welche die Hindu-Logik behandeln, haben buddhistische Mönche zu Verfassern, deren Interesse sich vor allem auf die Theologie richtete. Es finden sich darum in denselben nur dürftige Angaben zur Bestimmung der Genesis, der Chronologie und der Klassifikation der indischen Philosophie-Schulen vor.

Unser Verfasser schliefst sich im allgemeinen der Ansicht des Professors Richard Garbe an, nach welchem die in den Vedas begründete Philosophie auf dem Boden Indiens zunächst in der Sāṃkhya, darauf in der Yoga, sodann in der Mīmāṃsa und der Vedanta und zuletzt in der Vaiçeshika und der Nyāya ihre Entfaltung gefunden hat. Für die Entwicklung der Logik sind jedoch nur die erste und die beiden letzten dieser philosophischen Schulen von Bedeutung gewesen.

Der Begründer der Sāṃkhya ist Kapila (der Gelbkopf, so genannt von seiner Haarfarbe). Seine Philosophie baut sich auf 25 Prinzipien auf:

1. Natur,
2. Wahrnehmung,
3. Ich,
4.—8. fünf Elemente: Erde, Wasser, Feuer, Wind und Raum,
9.—13. fünf Eigenschaften: Farbe, Ton, Geruch, Geschmack und die dem Fühlen zugrunde liegende Qualität,
14.—18. fünf Sinne: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Tastsinn,
19.—23. fünf Tätigkeiten: die der Zunge, der Hände, der Füfse, des Geschlechts und die allgemeine leibliche Tätigkeit,
24. Verstand,
25. Seele, d. i. Weltseele.

Natur und Seele sind ewig; sie stehen zueinander wie materielle und geistige Substanz, — der Verfasser meint sogar, ähnlich wie bei Aristoteles Materie und Form, — und ihre Verbindung wird verglichen mit einem Blinden, der auf seinen Schultern einen Lahmen mit hellem Blicke trägt und von ihm geleitet wird. Die von der Seele erleuchtete Natur, „die letzte Ursache und das Höchste“, bringt vermöge der ihr

eignenden Attribute (Mut, Passivität und Finsternis) und nach dem wechselnden Verhältnisse, in dem diese zusammenwirken, die übrigen Prinzipien hervor, welche alle nur vorübergehende Erscheinungen sind.

Die Erkenntnis dieser Prinzipien soll den Menschen von der Pein, der inneren wie der äufseren und der natürlichen (wie Hitze und Kälte) befreien.

In dem „goldenen Traktat der Siebzig", welcher diese von Kapila blofs mündlich vorgetragene Lehre enthält, findet sich auch der erste schwache Ansatz zu einer Erkenntnistheorie.

Zur Erkenntnis der 25 Prinzipien gelange man nämlich:

1. durch die Tat, d. i. die unmittelbare Wahrnehmung,

2. durch Vergleichung eines Dinges mit anderen, mögen diese vorhergehen, nachfolgen oder gleichzeitig sein, und

3. durch heilige Sprüche, d. h. durch die Lehren der Weisen, welche die Beobachtungen und Vergleichungen gewöhnlicher Menschen übertreffen.

Die Vaiçeshika-Philosophie mit ihrer atomistischen Welttheorie wurde durch Kaṇāda (Reis-Esser) begründet. Dieser stellte sechs Kategorien auf, durch deren Verbindung die Welt zustande komme, und durch deren Trennung sie wieder ins Nichts zurückfalle, nämlich: Substanz, Eigenschaft, Tätigkeit, Allgemeinheit, Partikularität und harmonische Einheit.

Die Substanz ist das den Erscheinungen zugrunde liegende wirkliche Substrat der Dinge und scheidet sich in neun Arten: Erde, Wasser, Feuer, Wind, Raum, Zeit, Richtung, Seele, Verstand.

Zur Qualität, welche als „Zeichen der Substanz" definiert wird, gehören 24 Arten: Farbe, Geschmack, Geruch, Tastbarkeit, Zahl usw.

Die Tätigkeit oder Bewegung umfafst fünf Arten: Nehmen, werfen, zusammenfassen, ausbreiten und bewegen (vom ganzen Körper).

Die übrigen Kategorien, deren Zahl vom späteren Philosophen Chandara noch vermehrt wurde, entsprechen der Relation der Stoiker.

Die Grundlage der noetischen und psychologischen Ausführungen Kaṇādas bildete demnach die Kategorie der Qualität. Am interessantesten ist die Behandlung des „Verständnisses". Dieses ist danach zweifacher Art:

1. Sensation, sinnliche Wahrnehmung, welche dann eintritt, wenn der Denkgeist mit den Dingen in Berührung kommt, und

2. Folgerung auf Grund der Vergleichung zweier Dinge, sei es gleichartiger Dinge, wie bei der Erkenntnis einer Kirsche durch Vergleichung mit einer anderen, sei es ungleichartiger, wie dies z. B. der Fall ist, wenn aus einer dunklen Wolke auf kommenden Regen geschlossen wird.

Aus der Vaiçeshika-Philosophie, in der die Lehre von der Folgerung nicht weiter entwickelt wurde, ging die Nyāya hervor, welche deren Kategorien einfach übernahm und die indische Logik zur höchsten Vollendung führte. Man begegnet häufig der Meinung, dafs Nyāya Logik bedeute oder doch der indische Name für diese Wissenschaft sei, so noch in der sonst vortrefflichen Propädeutik von Otto Willmann: aber in Wahrheit besagt das Wort soviel als Regel, Richtschnur, rechter Weg und ist der Name einer philosophischen Schule, welche das Prinzip vertritt, dafs die Erlangung der höchsten Seligkeit von der Erfassung der Wahrheit abhängt.

Ihr Gründer ist Gautama, ein ganz gewöhnlicher Name unter den alten Hindus, der umsoleichter, nach der plausibeln Erklärung des Herausgebers, in China mit dem Spitznamen Socmock (Fufsauge) vertauscht worden sein mag.

Von Socmock erzählen nun die chinesisch-japanesischen Quellen einstimmig, dafs er „im Beginne die Kriterien der Wahrheit und der Unwahrheit aufgestellt habe“, und es wird ihm die Autorschaft von „neun Gründen“ und „vierzehn Argumentationsfehlern (fallaciae)“ zugeschrieben. Letztere trägt der Verfasser kein Bedenken, ihm zuzuerkennen; erstere dagegen hält er aus inneren Gründen für das Werk eines späteren unbekannten Philosophen. Wir müssen uns auf diese beschränken.

In der indischen Philosophie knüpfen alle Untersuchungen über die Ratiocinatio nicht an den gewöhnlichen, sondern an den versetzten Syllogismus an, in welchem auf die Thesis die Begründung (ratio) folgt, wie im Beispiele: Dieser Berg ist feurig;
Denn er ist rauchend.

Socmock fand diese überall volkstümliche Form der Argumentation vor und stellte sich die Aufgabe, die Bedingungen zu bestimmen, unter welchen der Begründungssatz in formaler Hinsicht beweiskräftig ist. Seine sogenannten „neun Gründe“ sind eine Zusammenstellung der sprachlich möglichen Verhältnisse, in welchen das Prädikat der Ratio sowohl zum Prädikat der Thesis wie auch zu dessen kontradiktorischem Gegenteil bezüglich des Begriffsumfangs stehen kann. Die Erörterung dieser Fälle ergibt, dafs nur in zweien die Ratio logisch zu Recht besteht, wenn nämlich die mit dem Prädikat der Ratio bezeichneten Dinge entweder alle oder wenigstens einige mit dem Prädikat der Thesis bezeichneten Dinge darstellen und zugleich kein Ding begreifen, das nicht unter diesen Begriff fällt.

In dem oben angeführten Beispiele ist also der Begründungssatz formell beweiskräftig, wenn das Rauchende einerseits alles Feurige oder doch ein Teil des Feurigen, und anderseits nichts Nichtfeuriges ist. Es entspricht demnach mit dieser stillschweigenden Ergänzung obiger Beweis einem Syllogismus der ersten Figur:

Alles Rauchende ist feurig (alles oder einiges Feurige);
Dieser Berg ist rauchend;
Also ist dieser Berg feurig.

Zur Charakterisierung der Wandlungen, welche die indische Form der Demonstration vor Mahâdiñnâga durchgemacht hat, wählen wir drei Formulierungen eines geläufigen Argumentes gegen die Lehre der Mîmâmsâ-Schule, dafs Laute ewig seien, weil jedes Wort der Veda, als vom höchsten Himmel gesprochen, für immer wahr sein müsse.

Mirok sagt in seiner Yoga:

1. Der Laut ist nicht-ewig;
2. denn er ist ein Produkt,
3. wie ein Topf (aber nicht wie der Raum);
4. ein Produkt wie ein Topf ist nicht-ewig,
5. während ein ewiges Ding wie der Raum nicht ein Produkt ist.

Sein Schüler Muchak modifiziert diesen Beweis vom vierten Gliede an und sagt:

4. Weil ein Topf ein Produkt ist, ist er nicht ewig; so auch der Laut, da er ein Produkt ist.

5. Daher wissen wir, dafs der Laut nicht-ewig ist.

Seisch aber, ein jüngerer Bruder Muchaks und noch berühmter als dieser, argumentiert folgendermafsen:

1. Der Laut ist nicht-ewig,
2. denn er ist das Produkt einer Ursache;
3. Dinge, welche durch eine Ursache hervorgebracht werden, sind nicht-ewig, wie ein Topf, welcher durch eine Ursache hervorgebracht worden und nicht-ewig ist.

4. Der Laut ist ein Beispiel dieser Art;
5. daher ist der Laut nicht-ewig.

Wir ersehen aus diesen Beispielen, wie die indische Logik, nachdem Socmock die Grundbedingungen des Syllogismus festgestellt, noch hat ringen müssen, um zu einer entsprechenden Formel zu gelangen.

Ursprünglich stützte sie die Ratio lediglich auf einzelne Beispiele, eine Form der Argumentation, von der das gewöhnliche Volk noch heute den ausgiebigsten Gebrauch macht; sie kannte also nur den Analogieschlufs vom Einzelnen auf das Einzelne.

Mirok vermochte noch nicht die beiden Verhältnisse des Prädikats der Ratio zu dem Prädikat der Thesis und zu dessen Kontradiktorium zusammenzufassen oder in einem Obersatze zum Ausdruck zu bringen, drückte aber in den Sätzen 4 und 5 schon die Allgemeinheit aus. Dagegen ist Muchaks Satz: „Weil ein Topf ein Produkt ist, ist er nicht-ewig“ gleichwertig mit einem vollkommenen Obersatze, denn der statuierte Kausalnexus schliefst ein, dafs alle Produkte in den Kreis der nicht-ewigen Dinge fallen und aufserhalb des Kreises der ewigen Dinge stehen.

Dafs Seisch seinen dritten Satz in demselben Sinne auffafst, ist offenbar, und wir erblicken, im Gegensatz zum Verfasser, in der angeführten Formel eine Bestätigung der Angabe Kweikes, dafs er nur zwei Sätze zum Beweise einer Thesis, also drei zu einem vollständigen Syllogismus für notwendig erachtete.

Zum klaren und vollständigen Ausdruck gelangte jedoch die Theorie des Syllogismus erst im „neuen System“.

Der Begründer desselben ist Mahādiññāga oder mit dem in China und Japan gebräuchlichen abgekürzten Namen Dinna, welcher aus Andhara in Süd-Indien stammen soll.

Als er auf seinem einsamen Berge sein Werk vollendet hatte, so erzählt eine buddhistische Sage, da erbebte die Erde, die Wolken erglühten und der Berggott hob aus Achtung und Verehrung seine Füfse hundert Schuh hoch in die Höhe und sprach: „Der Buddha hat zum erstenmal seit Nyori die Logik erklärt. Das Lehrgebäude, das vormals jämmerlich in Trümmer verfallen war, ist neuerdings aufgerichtet, prächtig, wunderbar, genau in der Weise, den Beifall des heiligen Willens zu erlangen. Es soll das Volk Gelegenheit haben, die Wissenschaft des vernünftigen Denkens zu erlernen.“

Von Dinna, mit dem die indische Logik den Höhepunkt ihrer Entwicklung erreichte, ist aus vierzig logischen Werken nur der 20—30 Blätter umfassende „Traktat über den Zugang zum rechten Prinzip“ erhalten. Unter seinen zahlreichen Kommentatoren hat besonders sein Schüler Çaṃkara, ein heller und scharfer Geist, durch seine „Einführung in den Traktat über die Nyāya-Logik“ zur Verbreitung seiner Lehre beigetragen. Die beiden genannten Schriften sind schon von Hiwen-tsang übersetzt worden und gelten in China als die wichtigsten Fundamentalwerke über die Logik.

Die allgemeine Anlage des neuen Systems gibt Çaṃkara in den Worten an: „Beweis und Widerlegung nebst deren respektiven Argumentationsfehlern dienen zur Auseinandersetzung mit einer zweiten Person; die Intuition und die sekundären Ideen sowie deren respektive Mifsverständnisse zum eigenen Verständnis, das ist das logische Prinzip der alten Autoren.“ In acht Hauptabschnitten werden dementsprechend behandelt: Beweis, Widerlegung, fallaciae demonstrationis, fallaciae refutationis, Intuition, sekundäre Ideen und die zu den zwei letzten Gegenständen gehörenden fallaciae oder Fehler.

Dinnas Logik erweist sich im allgemeinen als eine theoretisch-praktische Lehre des Demonstrations-Syllogismus.

Die Dogmen oder Sprüche der Weisen, die früher als Beweisgrund galten, sind von derselben ausgeschlossen, weil sie blofs für eine einzelne Schule Geltung haben.

Die Denkgesetze werden ebensowenig erwähnt, aber wenigstens die drei Gesetze der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten bilden die bewufste Grundlage anderweitiger Feststellungen.

Endlich hat auch die Theorie des Urteils keinen Platz gefunden, und die Ideen werden nur als Unterbau der Schlufsfolgerung behandelt.

Was letztere betrifft, so nennt Dinna Intuition oder Anschauung jede aus der äufseren wie aus der inneren Welt durch die äufseren oder die inneren Sinne gewonnene singuläre Vorstellung, welche rein passiv vom Bewufstsein aufgenommen wird, so z. B. die Vorstellung der Farbe, des Tones wie auch der Liebe, des Hasses, der Begierde in ihrer jedesmaligen Singularität. Seine primären Ideen gehören demnach offenbar zur sinnlichen Erkenntnis. Für eine vollständige Erfassung seiner sekundären Ideen dagegen fehlt es uns an einem entsprechenden Begriff. Als solche bezeichnet er jedes Gedankenbild (wir finden keinen besseren Ausdruck), welches durch irgend eine Aktivität des Denkgeistes zustande kommt, so: eine Einzelvorstellung, welche in ihre Teile zerlegt worden ist und als Inbegriff dieser Teile gedacht wird,

ein aus verschiedenen Intuitionen gewonnener Allgemein- oder Klassenbegriff,

ein aus der Vergleichung zweier Ideen abgeleitetes Urteil und ebenso

ein durch Vergleichung zweier Urteile gewonnenes drittes Urteil. Der Begriff in unserem Sinne ist dabei, ob er aber alles umfafst, was Dinna zu den sekundären Ideen rechnet, erscheint uns fraglich.

Bei normaler Verfassung der Sinne spricht die indische Logik oder vielmehr Noetik dem regelrechten Denken objektive Wahrheit zu.

Falsche sekundäre Ideen entstehen durch falsche Intuition, falsche Ausarbeitung oder beides zugleich.

Wie seine Vorgänger gebraucht Dinna ausschliefslich den versetzten oder Demonstrations-Syllogismus, dessen Unterschied vom Deduktionssyllogismus der Verfasser nicht blofs in der äufseren Form, sondern auch im Wesen der logischen Operation findet.

Beim Aufbau desselben hält er sich an den Typus Barbara, wohl aus dem einfachen Grunde, weil die Hindus ihre Thesen stets in dieser Form begründeten. Um derselben in allen Fällen treu zu bleiben, wurde bei negativen Urteilen die Negation zum Prädikat gezogen und so im Satze ein unendliches Urteil, wenn auch nicht im Sinne Kants, ausgedrückt. Es ist ja sachlich dasselbe, ob man sagt: Kein A ist B, oder: Alle A sind Nicht-B. Bei partikulären Sätzen war die Sache noch leichter: Man betrachtete einfach das partikuläre Subjekt als ein in sich abgeschlossenes Ganze und nicht als einen Teil der durch den Subjektsbegriff bezeichneten Dinge. Statt: Einige A sind B, dachte man: Alle in dieser Menge einbegriffenen A sind B, was ebenso zulässig ist. Dinnas Hauptverdienst ist die prinzipielle Einfügung des Obersatzes an Stelle der blofsen Beispiele. Dabei ging er jedoch in der Schonung der Tradition so weit, dafs er für seinen Obersatz die Bezeichnung Exemplum beibehielt und den durch denselben überflüssig gewordenen Ballast der früheren Formeln als Erläuterungsmittel weiter schleppte. Er argumentiert also:

Thesis: Alle Diamanten sind brennbar;
Ratio: denn alle Diamanten sind Kohlenstoff,
Exemplum (i. e. Maior): Und aller Kohlenstoff ist brennbar, wie Graphit.
Dagegen nichts Nicht-brennbares ist Kohlenstoff, so Gold.

Er lehrt ausdrücklich, dafs der Syllogismus nur aus drei Sätzen besteht, und die von ihm aufgestellten allgemeinen Schlufsregeln enthalten überhaupt die scholastischen, natürlich mit Ausnahme derjenigen über negative und partikuläre Prämissen, welche bei der von ihm gewählten Schlufsweise keine Anwendung fanden.

Eine Eigenheit des neuen Systems ist die Lehre von den drei Phasen des Hetu, d. i. die Entwicklung der Ein- und Ausschlufsverhältnisse des Mittelbegriffs (Hetu) zum Oberbegriff, zum Unterbegriff und zum kontradiktorischen Gegenteil des Oberbegriffs. Damit der Syllogismus richtig sei, mufs, wie wir uns ausdrücken, der Umfang des Mittelbegriffs den Umfang des Subjekts ganz umfassen, dagegen selbst vom Prädikatsbegriff umfangen und von dessen kontradiktorischem Gegenteil vollständig ausgeschlossen sein. Das ist die Quintessenz dieser Lehre.

Zur Widerlegung eines Beweises stehen zwei Wege offen:

1. Der Gegenbeweis, d. i. der positive Beweis der kontradiktorischen Thesis;

2. die Entkräftung des vorgebrachten Beweises durch den Nachweis eines Fehlers in den Feststellungen oder in deren Verwendung.

Eine Widerlegung ist überhaupt nur insoweit möglich, als dem Beweise fallaciae anhaften.

Unter fallaciae aber verstehen die indischen Logiker, wie schon bemerkt, nicht blofs Fehlschlüsse, sondern jede Art von Fehlern, die bei der Argumentation vorkommen können. So zählt Dinna fünf fallaciae der einfachen Thesis auf:

1. Die Thesis in Widerspruch mit einer Anschauungstatsache (der Laut ist nicht hörbar).

2. Die Thesis in Widerspruch mit einer habituellen sekundären Idee (wenn die Sonne untergeht, bricht der Morgen an).

3. Die Thesis in Widerspruch mit der öffentlichen Meinung. Diese wird jedoch zulässig, wenn man ausdrücklich anzeigt, dafs man letztere anficht, z. B. „Ich behaupte, dafs Weiber und Geld abscheuliche Dinge sind“.

4. Die Thesis in Widerspruch mit der Schullehre, zu der man sich bekennt; so kann ein Anhänger der Vaiçeshika die Thesis: „Der Laut ist ewig“, nicht aufstellen.

5. Die Thesis in Widerspruch mit sich selbst (keine Aussage ist wahr).

Çaṃkara hat diese Liste um vier weitere Nummern vergröfsert; denn nach ihm ist eine Thesis ebenfalls unzulässig, wenn der Opponent das Subjekt, das Prädikat oder beides zugleich in Frage stellt. So darf einem Atheisten gegenüber die Thesis „Gott ist allmächtig“, nicht aufgestellt werden. Den letzten Fehler findet er in der Aufstellung einer allgemein anerkannten Wahrheit als Beweissatz (der Laut ist hörbar). Zählen wir zu diesen neun fallaciae der Thesis die vierzehn der Ratio und die zehn des Exemplum oder des Obersatzes hinzu, so haben wir die dreiunddreifsig fallaciae des neuen Systems, welche Gesamtzahl jedoch durch Zusammenrechnung der beim Syllogismus möglichen Kombinationen von den indischen Logikern auf 9417 gebracht worden ist.

In seinen kritischen Bemerkungen, welche als dritter Teil die kleine, aber interessante Schrift zum Abschluſs bringen, bemüht sich der Verfasser den Charakter der indischen Logik im allgemeinen und bezüglich einzelner Punkte, besonders durch Heranziehung der modernen Systeme des Westens, näher zu bestimmen.

Hat er schon früher (Seite 53) unter dem Einfluſs der neueren Logik über „die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren" den Stab gebrochen, während wir denselben mitsamt ihren Modi und ihrer Reduktion für die Gymnastik des logischen Denkens noch immer groſsen Wert beilegen, so geht ihm hier das richtige Verständnis für die Bewertung des Syllogismus überhaupt verloren, und der Abschluſs seiner Erörterung lautet: „Wenn all unser Wissen a posteriori ist, so involviert jeder Syllogismus eine petitio principii; ist aber ein Teil desselben a priori, so entgehen wir der petitio principii nur, um in eine Tautologie zu verfallen, indem im Schluſssatze lediglich etwas wiederholt wird, was im Obersatze ausgesagt worden ist."

Um dem Einwand Stuart Mills zu begegnen, daſs der Schluſssatz bei Aufstellung des Obersatzes vorausgesetzt wird, ist es zunächst gar nicht notwendig, zur Kantschen Apriorität seine Zuflucht zu nehmen.

Derselbe trifft nur zu bei schablonenmäſsig aufgesetzten Syllogismen, wie dieser: „Alle Kinder des P sind gestorben,
N. ist ein Kind des P;
Also ist N. gestorben",
wo allerdings der Obersatz tatsächlich mit auf der Erkenntnis des im Schluſssatze enthaltenen Einzelfalles beruht, indem er lediglich die Summe der Einzelfälle unter einem Ausdruck vereinigt. (Solche Syllogismen, von welchen wir aus Büchern Beispiele anführen könnten, haben lediglich den Sinn, daſs derjenige, der den Obersatz zugibt, auch den Schluſssatz zugeben muſs, was bei Einhaltung der richtigen Form immer der Fall ist.)

Der hl. Thomas aber und überhaupt die alten Logiker, welche dem Syllogismus eine Bedeutung für die Erweiterung unserer Erkenntnis beilegen, ziehen auſser der Form auch die Materie desselben inbetracht, und wenn sie dabei von den Prämissen bezüglich des Schluſssatzes so oft betonen: habent rationem principii, sunt causa innotescendi etc., so stellen sie damit schon die Forderung, daſs bei Syllogismen, wie sie der Verfasser vorführt und auf die wir uns beschränken, der Obersatz in der Beziehung, in der er rationem principii haben soll, nicht zugleich rationem principiati habe, sondern unabhängig von der im Schluſssatze enthaltenen Wahrheit erkannt oder bewiesen sei.

Dies ist der Fall ohne apriorisches Wissen, wenn z. B. der Obersatz ein sog. primum principium, d. h. eine (primäre oder sekundäre) Wahrheit mit selbständiger Evidenz, oder ein aus der Analyse und der Vergleichung der Begriffe sich ergebendes Urteil oder auch ein durch eine unvollständige, aber bis zur Erkenntnis des Wesens führende Induktion festgestelltes allgemeines Gesetz ausspricht. Rücksichtlich der Induktion zeigt der hl. Thomas in seinem Kommentar zu Aristoteles (II Post. Anal. I, 20), wie der Intellekt es ist, der aus den durch die sinnliche Erkenntnis erfaſsten Experimenten durch Abstrahierung von den individuellen Eigentümlichkeiten das allgemeine Prinzip erkennt. Und der Naturforscher Justus Liebig, der Begründer der organischen Chemie, gibt in klaren Worten den Grund an, weshalb es nicht der Kenntnis aller oder auch nur vieler Einzelfälle bedarf, um zu einem gültigen allgemeinen Schlusse zu gelangen. Er sagt: „Ein jeder, der sich einigermaſsen mit

der Natur vertraut gemacht hat, weiſs, daſs jede Naturerscheinung, ein jeder Vorgang in der Natur, für sich das ganze Gesetz oder alle Gesetze, durch die sie entstehen, ganz und ungeteilt in sich einschlieſst" (über Fr. Bacon und die Methode der Naturforschung. München 1863).

Bei Syllogismen, welche nach der angegebenen Norm aufgestellt werden, erweist sich Mills Einwand als gegenstandlos.

1. Propter quod unumquodque tale, et illud magis.
   Praemissae sunt illud propter quod conclusio nobis est nota.
   Ergo oportet praemissas nobis esse notiores conclusione.
2. Alle Verbrechen sind strafbar.
   Jeder Betrug ist ein Verbrechen.
   Also ist jeder Betrug strafbar.
3. Aller Kohlenstoff ist brennbar.
   Diamanten sind Kohlenstoff.
   Also sind Diamanten brennbar.

In diesen und allen ähnlichen Beispielen ist keine Spur von Circulus vitiosus; denn der Obersatz, die Basis der Argumentation, fuſst in keiner Weise auf dem Schluſssatze, sondern steht unabhängig von diesem fest. Und wenn Mill den Umstand urgiert, daſs beispielsweise die Major „alle Menschen sind sterblich" nicht wahr sein könnte, wenn die Conclusio „Sokrates ist sterblich" nicht wahr wäre, so übersieht er, daſs dieser Konnex, ohne den kein Syllogismus möglich wäre, abseits des Erkenntnisaktes oder des Denkprozesses liegt, der die Wahrheit der betreffenden Major festgestellt hat.

Aber nun behauptet der Verfasser, daſs in solchen Syllogismen keine Folgerung, kein Übergehen von Bekanntem zu Unbekanntem, sondern nur eine Tautologie statthabe: „es werde im Schluſssatze einfach etwas wiederholt, was im Obersatze enthalten sei".

Auch hier müssen wir unterscheiden; denn in einem Falle, aber nur in diesem, glauben wir selbst, daſs die Conclusio nur eine verdeckte Tautologie ist. Haben wir im Obersatze ein analytisches Urteil, dessen Prädikatsbegriff sich unmittelbar als eine grundwesentliche Bestimmung des Subjektsbegriffs dem Intellekte darstellt, so kann beim Syllogismus von keinem wirklichen Fortschreiten im Erkennen, von keiner wahren Folgerung die Rede sein, da der Oberbegriff mit dem Mittelbegriff unmittelbar und an sich gegeben ist.

Anders aber ist es, wenn beim analytischen Urteil der Prädikatsbegriff ein abgeleitetes Merkmal des Subjektsbegriffes darstellt und als solches nicht unmittelbar erkannt wird. Da, und umsomehr wo der Obersatz ein synthetisches Urteil enthält, vermittelt der Mittelbegriff wirklich die Subsumierung des Unterbegriffs unter den Oberbegriff, und es findet wirklich die Operation der Folgerung statt.

Doch man darf nicht, wie der Verfasser es tut, zur Anerkennung einer Folgerung einen Übergang vom Bekannten zu **ganz** Unbekanntem verlangen; beim Syllogismus kann man im eigentlichen Sinne nur vom Übergang a magis noto ad minus notum sprechen. Die wahre Tragweite des Syllogismus legt der hl. Thomas mit gewohnter Präzision (I Post. Anal. I, 1) auseinander:

Antequam ex principiis demonstrativis deducatur conclusio, in ipsis principiis quidem praecognitis praecognoscitur conclusio virtute, non autem actu. Sic enim in eis praeexistit. Es verhält sich, bemerkt er weiter, mit der Erweiterung des Wissens (resp. der Erkenntnis) durch die Demonstration wie mit der generatio in der Natur: Addiscere enim proprie est scientiam in aliquo generari. Quod autem generatur, ante generationem

non fuit omnino ens, sed quodammodo ens et quodammodo non ens: ens quidem in potentia, non ens vero actu. Et hoc est generari, reduci de potentia in actum. Unde nec id, quod quis addiscit, erat omnino prius notum, ut Plato posuit, nec omnino ignotum; sed erat notum potentia sive virtute in principiis praecognitis universalibus, ignotum autem actu secundum propriam cognitionem. Et hoc est addiscere: reduci de cognitione potentiali seu virtuali aut universali in cognitionem propriam et actualem.

Bezüglich der Frage, ob zwischen der indischen und der griechischen Philosophie eine historische Konnexion besteht, geht die Ansicht des Verfassers dahin, dafs die späteren Pythagoreer möglicherweise durch die Saṃkhya beeinflufst worden sind, dafs aber jedenfalls die aristotelische und die Nyaya-Logik sich in vollständiger Unabhängigkeit voneinander entwickelt haben. Denn zur Zeit des Zuges Alexanders nach Indien, der einzigen historischen Begebenheit, wo eine Berührung wahrscheinlich erscheinen könnte, lag die indische Logik noch in den Windeln und konnte dem Aristoteles keine Elemente liefern, die er nicht besser bei Plato und den Sophisten gefunden hätte. In den Schriften Dinnas aber, welcher frühestens 300 Jahre später das „neue System" begründete, und bei seinen Kommentatoren findet sich auch nicht die leiseste Andeutung, dafs sie die griechische Philosophie gekannt hätten.

Sourbrodt (Rheinprovinz). N. Pietkin, Pfarrer.

2. *Dr. Melchior Palágyi:* Neue Theorie des Raumes und der Zeit. Die Grundbegriffe einer Metageometrie. Leipzig, W. Engelmann 1901.

Der Verf. tritt für die reale Einheit von Raum und Zeit ein. Nur die Doppelsichtigkeit unseres Verstandes scheidet Raum und Zeit, aber es ist eben nur eine begriffliche Scheidung (Vorwort). Sachlich ist der Raum immer mit Zeitlichkeit verbunden. Jeder wirkliche Raum tritt in einer Zeit auf. § 3. Ebenso schliefst sich die Mannigfaltigkeit aller Raumpunkte in dem Zeitpunkte zu einer einheitlichen Totalität zusammen. § 4. Daraus folgert der Verf. die Identität von Raum und Zeit, woraus weiter sich ein fliefsender Raum ergibt. — Die grundlegenden Beweise führen nur jedoch höchstens zur Erkenntnis, dafs Raum und Zeit ein und dasselbe Subjekt affizieren, nicht aber, dafs sie unter sich identisch seien. Darum können wir auch auf die weitere Entwicklung nicht eingehen.

P. Reginald Schultes O. P.

3. *E. Rolfes:* Des Aristoteles Schrift über die Seele. Bonn 1901, Hanstein. gr. 8°, S. XXII, 224.

Dem unermüdlichen tüchtigen Aristoteles-Forscher wünschen wir herzlich Glück zur trefflichen Übersetzung und Erklärung dieser Schrift von der Seele. Bei der Wahl gerade der Psychologie ist Rechnung getragen der modernen Weise des Forschens, welche alle Philosophie in Seelenkunde auflösen möchte. Wir haben nichts dagegen. Denn von der Seelenlehre des Aristoteles ist der Fortschritt zur Metaphysik leicht gemacht, welche wir auch in dieser Weise bearbeitet wünschen. Dazu laden wir denn freundlichst unseren wackeren Aristoteleskenner hiermit ein. Gerade solche brauchbare Übertragungen und Kommentare sind eine notwendige Vorbedingung, um des berühmten Stagiriten Philosophie weiteren Kreisen zugänglich zu machen.

Was die Psychologie im besondern betrifft, so ist bei Aristoteles die Seele einfachhin das Prinzip der Lebewesen. Seine Ausführungen über das Verhältnis von Leib und Seele sind für immer zu Marksteinen der psychologischen Wissenschaft geworden. Sein Beweis der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele ist, richtig verstanden, geradezu mustergültig. Im wesentlichen steht er noch jetzt, nach zwei Jahrtausenden, in der wissenschaftlichen Behandlung der Seelenlehre unübertroffen da. Die Schrift zerfällt in 3 Bücher. Das erste Buch bringt zunächst im Proömium Aufschlufs über die Bedeutung, Aufgabe, Methode und Stellung der Wissenschaft von der Seele. Daran reiht sich der Überblick der früheren Meinungen über die Seele, sowie deren eingehende Kritik. Die einzelnen Irrtümer werden in einer Weise widerlegt, dafs sich zugleich die Erkenntnis der Wahrheit vorbereitet; gewifs eine fruchtbare Kritik. Das zweite Buch beginnt die selbständige Behandlung der Seelenlehre. Die Seele wird näher bestimmt als die erste Entelechie oder die substanziale Form des organisierten Leibes. Es folgt die Erörterung über die einzelnen Seelenvermögen: vegetatives und sensitives. Die einzelnen Sinne (Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl) werden im besondern behandelt. Näher wird dann in spekulativ bedeutsamer Weise die Natur der Wahrnehmung bestimmt. Das dritte Buch schliefst die Lehre von der sensitiven Seele (Fünfzahl der Sinne, Gemeinsinn, Phantasie) und erörtert die Lehre von der Denkkraft oder dem Verstande und der Denktätigkeit. Es folgt die Behandlung des Vermögens der örtlichen Bewegung und zugleich des Strebevermögens. Zuletzt kommt zur Sprache das Verhältnis der Seelenvermögen zueinander, deren Stufenfolge und gegenseitige Abhängigkeit angegeben und aus ihrem Grunde erklärt werden. Das ist kurz der reiche Inhalt der Schrift.

Von den Kommentaren zu dieser Schrift sind besonders benutzt die griechischen des Johannes Philoponus und des Simplicius, der lateinische des Aquinaten. Sehr sachgemäfs und beachtenswert heifst es (S. XVIII): „Bezüglich der Kommentare des Aquinaten zu Aristoteles halten wir nach wie vor an dem schon früher von uns ausgesprochenen Gutachten fest, dafs niemand so richtig wie er den Geist und die Ideen des aristotelischen Systems im ganzen und im einzelnen erfafst hat. Auch braucht man bei einem Manne von seinem Scharfsinn und Gedächtnis nicht leicht zu fürchten, dafs die Erklärungen der einzelnen Texte miteinander im Widerspruch stehen, selbst da nicht, wo es sich um nebensächliche Dinge handelt. Indessen müssen wir gleichzeitig erklären, dafs seine Kommentare den Anforderungen nicht entsprechen, die man heutzutage an eine wissenschaftliche Auslegung der Texte, wie man sie nennt, zu stellen pflegt. Der grofse Scholastiker, wollen wir sagen, ist nicht Philologe genug.“ Da der Stagirite vielfach anders gedeutet worden, als von früheren deutschen Übersetzern, ist auch die Übersetzung durchaus selbständig bearbeitet. Recht praktisch sind in dieser die Kapitel und deren einzelnen Abschnitte zur besseren Orientierung mit Überschriften versehen.

Bei der schwierigen Frage vom Vorhandensein rein seelischer Attribute (S. 6 ff.) werden die bestehenden zahlreichen Mifsverständnisse in Auslegung des Textes mit Geschick beseitigt. Wie uns scheint, wird die ganze Entscheidung richtig abhängig gemacht von der Unterscheidung zwischen der Bedingung für das Denken in diesem Leben und der Denktätigkeit als solcher. Wenn auch die Phantasie für das Denken conditio sine qua non ist, so braucht doch darum die Denktätigkeit an sich nicht ihr mitanzugehören. Der Denkakt kommt vielmehr nur in einem geistigen Subjekte zustande (vgl. S. 191 f., Nr. 5). Bei der Unterscheidung von

drei philosophischen Disziplinen: Physik, Mathematik, Metaphysik, teilt Aristoteles (S. 9 ff.) die Psychologie der Physik zu. Nur die vernünftige Seele als solche gehört als Wissensobjekt in die Metaphysik. Wie Philoponus zutreffend hervorhebt (S. 27 f.), ist die Deutung Platos von der Seele als einer Gröfse nicht berechtigt. Überall bezeichnet vielmehr Plato die Seele als unkörperlich und gröfsenlos. Der dem Empedokles gemachte Vorwurf (S. 46) ist die bündigste Widerlegung der modernen Auslegung, der aristotelische Gott habe von allem aufser sich keine Kunde.

Zur Definition der Seele (S. 54 ff.) wird verwiesen auf die frühere Schrift des Verfassers: Die substanziale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles, Paderborn 1896, Schöningh. Mehrfach werden da ausgesprochene Ansichten jetzt berichtigt, so z. B. S. 55 f. Nr. 1; S. 65 ff. Nr. 1. „Wenn es (an erster Stelle) heifst, dafs die Körper am meisten Substanzen zu sein scheinen, so ist dies nach Philoponus' richtiger Auslegung von dem Kompositum aus Materie und Form im Gegensatz zu den Komponenten zu verstehen." Früher ward mit St. Thomas an den Gegensatz zu den geistigen Substanzen gedacht. An zweiter Stelle handelt es sich um die Erklärung des Satzes: „wohl aber ist noch zweifelhaft, ob die Seele so die Wirklichkeit des Leibes ist, wie der Schiffer die des Schiffes". Nach Abweisung der anderen Deutungen der bekannten Ausleger wird jetzt dahin entschieden, dafs hier an die Bewegung des Leibes durch die Seele gedacht und die Frage berührt wird, ob und wie die Seele auch bewegendes Prinzip des Leibes sei. Früher war gemeint, Aristoteles rede hier im Hinblick auf Plato von der menschlichen Seele im besondern, und denke an die Frage, ob diese im Unterschiede von den niederen Seelen blofs im Leibe wohne, ohne seine Wesensform zu sein. Entgegen der modernen Auslegung erklärt Aristoteles Gott wahrhaft als Ursprung und Endziel der Welt. Gerade der Urheber der Dinge hat alles so ins Dasein gerufen, dafs es ihm durch sein Wesen ähnlich ist und durch seine Tätigkeit nach weiterer Verähnlichung mit ihm hinstrebt (S. 82 f. Nr. 2). Durch seine Anschauung vom Allgemeinen als Nicht-Wirklichem stellt sich das System des Aristoteles in Gegensatz zum Pantheismus (S. 95 Nr. 2). Die Wahrnehmung ist soviel wie die Aufnahme der sinnlichen Formen ohne die Materie, welchen aristotelischen Gedanken St. Thomas erschöpfend erklärt (S. 126 Nr. 1). Gegenüber dem Subjektivismus und Idealismus vertritt Aristoteles die objektive Realität der Erscheinungswelt (S. 141 ff. Nr. 1). Die Phantasie ist unserem Philosophen ein sinnliches Vermögen (S. 160 f. Nr. 4). Deutlich spricht er die Geistigkeit der Seele aus und begründet sie (S. 164 ff. Nr. 1). Mit Unrecht läfst Suarez (de anima lib. I, c. 9 nr. 28 sqq.) die Gültigkeit des vorliegenden Beweises nicht gelten. Die Lösung der drei Fragen (S. 175 f., Text u. Nr. 2 S. 176): wie der unkörperliche Verstand die körperlichen Dinge erkenne; wie der Intellekt intelligibel und warum nicht alles Intelligible intelligent sei, ist eine und dieselbe: die Körper sind nicht aktuell, sondern blofs potenziell intelligibel. Die wichtige Lehre vom intellectus agens stellt einen Versuch dar, das grofse Problem der Erkenntnis zu lösen (S. 177 ff. Nr. 4). Die Unsterblichkeit des Geistes wird ausgesprochen und ihr Subjekt bestimmt (S. 180 ff. Nr. 1).

Vielfach hat das Unvermögen, den Philosophen zu verstehen, dazu gebracht, den überlieferten Text zu verdächtigen. Demgegenüber wurde hier kaum an zwei oder drei Stellen eine kleine Verbesserung für nötig gehalten; so gut hat sich der Text eines solchen Buches durch zwei Jahrtausende erhalten! Der Grund, warum der sonst verdienstvolle

Kommentar Trendelenburgs in wesentlichen Punkten nicht den wahren Sinn des Aristoteles trifft oder ihn doch nicht zum klaren und vollen Ausdruck bringt, liegt darin, dafs er die grofsen metaphysischen Begriffe unseres Philosophen nicht im Lichte der wissenschaftlichen Überlieferung zu betrachten weifs. Die hier gegebenen reichen Erklärungen sind selbständig gewählt und gediegen sowohl philosophisch wie philologisch.

P. Josephus a Leonissa O. M. C.

4. **Die bleibende Bedeutung des neutestamentlichen Kanons** für die Kirche und für des Volkes Abwendung von derselben. Denkschrift vom Herausgeber des einigen Evangelii der Apostel. Dresden und Leipzig. Piersons Verlag. 1901. 48 S. 0,50 Mk.

Diese Broschüre ist ein Aufruf an das evangelische Volk zur Treue an Luthers Bibel und eine Warnung gegen das Neue Testament der Bibelgesellschaften. Das Ganze ist ein Aneinanderreihen von Texten der hl. Schrift, um zu beweisen, dafs nur die Bücher, welche Apostel verfafst haben, in den Kanon aufgenommen und als Gotteswort anerkannt werden sollen. Aber auch die nicht alle, sondern nur diejenigen, welche Luther angenommen hat. Es werden also ausgeschlossen: Die Evangelien von Markus und Lukas; die Apostelgeschichte, der Hebräerbrief, Jakobus- und Judasbrief, ein Petrus- und der II. und III. Johannesbrief; die Apokalypse des hl. Johannes. Hoffentlich wird diese Broschüre wenig Anklang finden.

Graz. Fr. Ceslaus Dier. O. P.

5. **Geschichte der altkirchlichen Literatur.** Von ***Otto Bardenhewer,*** Doktor der Theologie und der Philosophie, Professor der Theologie an der Universität München. 1. Band: Vom Ausgange des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts. Freiburg. Herder 1902. gr. 8°. XII. 592 S. Mk. 10. geb. 12,40 Mk.

Im Jahre 1894 schrieb der Verfasser im Vorworte zu seiner Patrologie: „Die Darstellung konnte wegen der Fülle des Stoffes nicht umhin, sich mit Andeutungen zu begnügen, auf nähere Begründung zu verzichten, minder Bedeutsames beiseite zu schieben. . . . Später werde ich, so Gott will, diesem Grundrisse eine ausführlichere Bearbeitung des Gegenstandes folgen lassen." — Dieses Versprechen hat nun zum Teile eine Lösung gefunden. Von der auf sechs Bände berechneteu „Geschichte der altkirchlichen Literatur" liegt der erste Band vor. Diese Publikation gehört zu den bedeutendsten, die in letzter Zeit von katholischer Seite ausgegangen sind. Sie wird auch überall mit Freuden begrüfst. Die Absicht des Autors finden wir S. VII: „Ich will nicht neue Bahnen erschliefsen, sondern die Ergebnisse der bisherigen Forschung zusammenfassen. Aber freilich wird diese Zusammenfassung allenthalben auf eigener Nachprüfung beruhen und deshalb auch auf eigenes Urteil nicht verzichten."

Unter den Einleitungsfragen S. 1—62 treten besonders hervor der Begriff und die Aufgabe der altkirchlichen Literaturgeschichte, „d. h. der theologischen Literatur des Altertums, welche auf dem Boden der kirchlichen Lehre steht, war oder doch sein sollte." S. 19.

S. 32 lesen wir mit Vergnügen: „Es sind nicht allgemein gültige Gründe wissenschaftlicher Art, sondern bestimmte philosophische und theologische Voraussetzungen gewesen, welche zu dem Bruche mit der Vergangenheit, zu der Ersetzung der alten Patrologie durch die moderne altchristliche Literaturgeschichte den Anstofs gaben. Man verlange also nicht im Namen der Wissenschaft, was nur eine Forderung sehr bestrittener Voraussetzungen ist. „Wenn wir," sagt Bischof v. Keppler, „gegen gewisse Geistesströmungen, auch wenn sie herrschende geworden sind, uns ablehnend und gegensätzlich verhalten, so ist das nicht Rückständigkeit, sondern eine höchst gesunde und notwendige Reaktion." Auch in der Patrologie und der altchristlichen Literaturgeschichte stehen sich zwei Geistesrichtungen gegenüber, zwischen denen kein Bund zu flechten ist. Die eine erblickt das höchste Schibboleth der Wissenschaftlichkeit in der Ungläubigkeit und Offenbarungsfeindlichkeit, die andere schämt sich nicht zu bekennen, dafs sie im Dienste der Offenbarung, des Christentums und der Kirche stehen will."

Für Bardenhewer ist „Patrologie" gleichbedeutend mit „altkirchliche Literaturgeschichte" S. 33. „Will man nicht mehr ‚Patrologie' sagen, so sage man ‚altkirchliche Literaturgeschichte'". Ich meinesteils vermag keinen Grund zu einem Wechsel abzusehen und möchte daher an dem guten alten Namen festgehalten wissen, nicht aus Liebe zu einem Worte, sondern aus Achtung zu dem historisch Gewordenen. Wenn das vorliegende Werk „Geschichte der altkirchlichen Literatur" und nicht „Patrologie" überschrieben wurde, so geschah dies nur deshalb, weil der kleinere Vorläufer desselben den Titel Patrologie bereits vorweggenommen hatte und Verwechslung vorgebeugt werden sollte.

Nach dieser sehr lehrreichen Einleitung umfafst dieser Band in einem ersten Abschnitte die urkirchliche Literatur bis gegen 120. Der zweite Abschnitt umfafst folgende Unterabteilungen: 1. die apologetische Literatur; 2. die polemische Literatur und zwar A. häretische Literatur und neutestamentliche Apokryphen, B. antihäretische Literatur; 3. die innerkirchliche Literatur.

Im ersten Abschnitt steht Klemens von Rom hinter dem sog. Barnabasbrief; das Umgekehrte dürfte vielleicht das Richtigere sein. Der Verfasser rechnet Melito nicht mehr unter die Apologeten, wie er es in seiner Patrologie getan hatte, und mit Recht. Etwas auffällig ist das Erscheinen von Papias, Melito, Hirt des Hermas am Ende des Buches. Der Hirt des Hermas sollte an erster Reihe stehen; nachher Papias von Hierapolis und Melito von Sardes.

Zum Schlusse möchte ich noch sagen: Endlich sind wir von Harnack befreit. Das Buch Bardenhewers verdient das vollste Vertrauen. Die Objektivität, die Ruhe, mit welcher es geschrieben, die ernste Kritik, die Bescheidenheit des Verfassers, der katholische Geist, das alles macht uns das Werk so lieb; der Katholik findet sich hier auf heimatlichem Boden. Die Methode ist sehr empfehlenswert. Das Moderne wird nicht a priori verworfen; der Autor prüft die Gründe, wägt sie ab und wo er die Wahrheit sieht, schliefst er sich der Wahrheit an. Möge das Buch nur recht viele Leser finden, und möge es dem Verfasser vergönnt sein, die weiteren Bände in nicht ferner Zeit zu vollenden.

Graz. Fr. Ceslaus Dier. O. P.

GIBT ES EINE KATHOLISCHE WISSENSCHAFT?

VON

DR. M. GLOSSNER.

Die obige Frage ist jüngst von Dr. C. Güttler in München aufgeworfen und im verneinenden Sinne beantwortet worden.[1]

Der Verf. scheint nun zwar, was die quaestio iuris betrifft, der Ansicht zu sein, daſs unter der Voraussetzung der Existenz einer unfehlbaren, göttlich geleiteten Macht und in der Annahme, daſs die höchste Autorität in der katholischen Kirche eine solche repräsentiere, in einem gewissen Sinne von einer katholischen Wissenschaft und Philosophie mit Recht geredet werden könne. Allerdings nicht in dem Sinne, als ob eine solche Wissenschaft, ohne aufzuhören dies zu sein, etwas anderes in sich aufnehmen dürfte, als was sich aus den ihr eigentümlichen Prinzipien als Folgerungen ergibt. In dieser Beziehung ist mit P. Kleutgen[2] zu sagen, daſs, genau zu reden, es überhaupt nicht eine christliche, sondern nur eine wahre Wissenschaft, bez. Philosophie gebe, da die ihren Inhalt bildenden Wahrheiten nicht aus der Offenbarung, sondern aus rein natürlichen Erkenntnissen hergeleitet sind. Dies ist die allein berechtigte, aber auch von der kirchlichen Autorität ausdrücklich dem gläubigen Forscher eingeräumte Freiheit und Voraussetzungslosigkeit;[3] während dagegen der Anspruch, einer göttlichen Offenbarung gegenüber sich indifferent oder sogar ablehnend verhalten zu dürfen, vonseiten eines Forschers, der sich als gläubigen Katholiken erklärt, entweder auf eine offenkundige Disharmonie in dem — um uns so auszudrücken — Denkleben desselben oder auf einen Begriff von Offenbarung und eine Vorstellung von der Bedeutung der kirchlichen Lehrautorität hinweist, die mit den kirchlich gelehrten und gebilligten Anschauungen in entschiedenem Widerspruche steht.

[1] Gibt es eine „katholische" Wissenschaft? Beitrag zur Beurteilung einer Tagesfrage von Dr. C. Güttler. München 1902.

[2] Von Dr. Güttler zitiert S. 43.

[3] Siehe den von Dr. Güttler citierten Kanon des Vatikanum S. 22 Anm. 2.

Wenn wir also im Gegensatze zu Dr. Güttler die Frage, ob es eine „katholische“ Wissenschaft gebe, bejahen, so verstehen wir darunter eine Wissenschaft — und dies gilt speziell von der Philosophie —, die unter dem Leitstern der göttlichen Offenbarung entstanden ist, sich entfaltete und in stetigem Fortschritt emporwuchs, mit ihren Geheimnissen und Dogmen in Harmonie sich befindet und gleichwohl wahre, nicht blofse Scheinwissenschaft ist, da sie auf der Grundlage der Erfahrung von evidenten und gewissen Prinzipien ausgeht und nichts in sich aufnimmt, was nicht nach streng philosophischer Methode, einer Verbindung von Induktion und Deduktion, durch Erfahrung und Vernunft begründet ist.

Wir behaupten also nicht blofs, dafs es eine solche Wissenschaft resp. Philosophie geben könne, sondern dafs es auch tatsächlich eine solche gibt, ja dafs die Dinge heutzutage so stehen, dafs aufser der „katholischen“, d. h. der an der Offenbarung sich orientierenden und an den kirchlichen Lehrentscheidungen sich normierenden, daher auch kirchlich gebilligten und empfohlenen Philosophie, nach dem eigenen Zugeständnis der gegenwärtigen Vertreter dieser Disziplin, den Verfasser der vorliegenden Schrift, Dr. C. Güttler, eingeschlossen, es keine Philosophie gibt, die noch den Anspruch zu erheben wagt, wirkliche Wissenschaft zu sein. Bezüglich Dr. Güttlers werden wir den Beweis aus der vorliegenden Schrift führen; vorläufig genüge es, darauf hinzuweisen, dafs Dr. G. die Metaphysik, d. h. die erste Philosophie, die Philosophie κατ' ἐξοχήν, als eine „hypothetische Verbindung der Tatsachen“, als eine „Verbindung des Mannigfaltigen zu einem Systeme, zu einer Summe von Tatsachen“ erklärt.[1]

Das angeführte Zugeständnis der Modernen ist indes vollkommen begreiflich; denn der „katholischen“ Philosophie steht eine Unzahl einander widersprechender Systeme gegenüber, von denen sich keines zu legitimieren vermag, da es an jedem anerkannten objektiven Mafsstab (innerem wie äufserem) fehlt, vielmehr grundsätzlich das Ich, das Subjekt als höchste Norm proklamiert wird!

Nach unserem Verfasser besteht die Voraussetzungslosigkeit gerade in dem „methodischen Verzicht auf die leitende Kraft der religiösen Dogmen“. „Voraussetzungslosigkeit bedeutet nicht, wie fälschlich angenommen und verbreitet wurde, die unverständige Forderung, von Logik und Psychologie abzusehen, oder das Verlangen, auf persönliches Temperament und individuelle

[1] S. 5.

Neigung zu verzichten, oder den Rat, bestimmte, dem Professorenstande nicht selten anhaftende Charaktereigenschaften, wie Hochmut und Unfehlbarkeitsdünkel, abzulegen, sondern es bedeutet den methodischen Verzicht auf die leitende Kraft religiöser Dogmen, welche jemand in seinem Leben sich angeeignet hat, es handelt sich bei der Mommsenbewegung um dasselbe Problem, welches man vor vierzig Jahren mit dem genaueren Schlagwort ‚Freiheit der Wissenschaft' bezeichnet hat, um eine Kulturforderung, die in der preufsischen Verfassungsurkunde ausdrücklich gewährleistet ist und an der zu rütteln sicherlich keiner staatlichen Gewalt einfallen wird."[1] Für diese Voraussetzungslosigkeit und Freiheit tritt der Verf. ein, nachdem er, wie seinerzeit die Tagesblätter berichteten, sich jener Bewegung, obgleich unaufgefordert, angeschlossen; denn es mufs „jedem Katholiken, der das Ehrenamt eines deutschen Universitätsprofessors bekleidet, daran gelegen sein, den Vorwürfen wissenschaftlicher Befangenheit oder Parteilichkeit gründlich zuleibe zu gehen und sie womöglich zu entkräften".[2]

Die Kundgebung, die wir vor uns haben, ist sonach eine Art oratio pro domo. Die Ebenbürtigkeit soll nicht durch den Hinweis auf die Gründlichkeit der Forschung, der Beweisführung in Lehre und Schrift, sondern durch die öffentliche Versicherung, dafs man sich, obwohl Katholik, durch die kirchliche Autorität nicht gebunden fühle, dargetan werden.

Es ist kaum nötig, den Leser aufmerksam zu machen, dafs nach der obigen Äufserung die Unbefangenheit der Forschung nicht durch individuelle Neigung, nicht durch Hochmut und Dünkel, sondern nur durch die „religiösen Dogmen" gefährdet zu sein scheint.

Wie beweist nun Dr. Güttler, dafs die kirchliche Autorität ein Hindernis für den wissenschaftlichen Fortschritt bildet? Er glaubt dies in recht gründlicher Weise zu besorgen, indem er auf ein Gebiet rekurriert, das er vorzugsweise bebaute und auf welchem er sich wohl für eine kompetente Autorität hält, dem des Verhältnisses der Bibel zur Naturwissenschaft. „Ein Rückblick, zunächst auf jene Grenzgebiete, in denen Naturwissenschaft und biblische Tradition sich berühren, soll zeigen, dafs in dem historischen Gegensatze zwischen kirchlicher Autorität und frei erkennender Vernunft die letztere als Siegerin hervorgegangen ist."[3]

Für den Theologen kann von vornherein kein Zweifel sein,

---

[1] S. 8. [2] S. 8. [3] S. 9.

dafs ein Sieg der „frei erkennenden Vernunft" über die kirchliche Autorität aus dem Grunde unmöglich ist, weil alles, was dem aus göttlicher Quelle stammenden und durch die Assistenz des göttlichen Geistes unverfälscht erhaltenen Offenbarungeinhalt widerspricht, nicht Vernunftwahrheit, sondern nur falsche Meinung sein kann. Bezüglich der von Dr. Güttler bezeichneten Punkte kann auch tatsächlich von einem solchen Siege keine Rede sein. Die litterale Auslegung des Hexaemeron, die traditionelle Zeitrechnung, die geographische Allgemeinheit der Sündflut u. a. geniefsen nicht das Ansehen von Dogmen; indes hat auch die freie Forschung darüber nichts endgültig festgestellt. Das ptolemäische Weltsystem ist ebensowenig je als Dogma oder auch nur als eine Konsequenz desselben erklärt worden. In dem Verfahren gegen Galilei kam die kirchliche Unfehlbarkeit nicht ins Spiel, da weder eine konziliarische noch eine päpstliche Entscheidung ex cathedra vorliegt. Wie kann man also von einem Siege der Wissenschaft über die kirchliche Autorität reden? Dagegen berechtigt uns der gegenwärtige Zustand der „Wissenschaft der Wissenschaften", wie Dr. Güttler die Philosophie definiert, von einem Siege der katholischen Wissenschaft und damit zugleich der kirchlichen Autorität, von einem Triumphe der christlichen Philosophie, wenn auch nicht gerade in dem Sinne, in welchem dies jüngst geschah,[1] zu sprechen.

Der lehramtlichen Autorität der Kirche und der von ihr, wie man sich gerne ausdrückt, „am Gängelbande geführten" Wissenschaft haben wir nicht allein die Erhaltung des reinen Gotttes- und Schöpfungsbegriffs, sondern auch der höchsten objektiven Vernunftprinzipien zu verdanken, von denen das Kausalitätsprinzip durch den Positivismus (J. St. Mill), das Prinzip des Widerspruches durch den idealistischen Pantheismus (Hegel) preisgegeben worden ist. So vertritt die christliche, die „katholische" Wissenschaft nicht nur das Interesse der Offenbarung, sondern auch das der Vernunft.

Wohin die den Leitstern der Offenbarung verschmähende Wissenschaft führt, zeigt das eigene Beispiel unseres voraussetzungslosen Forschers, der sich an anderem Orte als Neukantianer bekannte, in der Tat aber haltlos zwischen den verschiedenen, dem modernen subjektivistischen Boden entsprossenen Systemen hin- und herschwankt und schliefslich einem „neuen" Idealismus und „gläubigen Skeptizismus" sich in die Arme wirft, anderseits aber mit dem vulgärsten Liberalismus sympathisiert

[1] Von L. E. Fischer. S. dieses Jahrbuch, Jahrg. XV S. 264 ff.

und nicht mehr mit Gründen und philosophischen Anschauungen, sondern mit den trivialsten Schlagwörtern von Ultramontanismus, politischem und Geschäftskatholizismus operiert, d. h. in die staubige Arena der Tagespolitik herabsteigt.

In dem neuentbrannten Streite zwischen Vernunft und Autorität, Wissenschaft und Dogma, in welchem eine ganze Reihe von Kundgebungen sich „mit dem geheiligten Innern eines überzeugungstreuen Gewissens“ (!) beschäftigt, ergreift unser Autor entschieden Stellung — wie wir sahen — gegen das „Eingreifen“ der Autorität in den Gang der Wissenschaft, schliefst aber an die „Polemik“ eine „Irenik“, obgleich diese an „mafsgebender Stelle“ nicht gewünscht wird, indem er einen neuen Lösungsversuch anstellt auf Grund des „gläubigen Skeptizismus“ (S. 1).

Der „Polemik“ voran tritt ein Abschnitt, der sich „Erkenntnistheoretisches“ betitelt, der aber auch „Metaphysisches“ überschrieben sein könnte, was unserem Neukantianer begreiflicherweise so ziemlich zusammenfällt. Hier begegnet uns bereits jene Mischung moderner philosophischer Ingredienzien, die bald an Descartes, bald an Kant u. a. erinnert, nämlich in Frage und Antwort: „Was ist Leib? Körper. Was Körper? Ausdehnung“. (Hie Descartes!) „Was Ausdehnung? Materiell erfüllter Raum.“ (Hie Kant!) Die nun folgende Definition der Metaphysik (S. 5) wurde bereits oben erwähnt. Wieder vernehmen wir Kant: „Die Fragen der Metaphysik nehmen kein Ende, nur eins steht fest, die Gesetzmäfsigkeit des menschlichen Denkens selbst, von der wir ausgehen“ (S. 6).

Der „Einzelforscher“ hat vorauszusetzen: die natürliche Logik, die Noetik und die Psychologie, d. h. „die Faktoren, die dieses (allgemeine) Erkennen bewirken, Sinnesorgane und assoziative wie reproduktive Bewufstseinstätigkeit“.[1] Weiterhin wird als die richtige Methode, Wissen zu erlangen, die Methode der Induktion genannt, die sich erst nach langen, heftigen Geisteskämpfen Bahn gebrochen habe (S. 6 f.).

Ferner ist die Rede von einem „noetischen Glauben, der in sich durchaus fest und unzerstörbar ist und in die Form eines übersinnlichen, sei es metaphysischen, sei es psychologischen Prinzips übergeht, welches die Brücke zum religiösen Glauben bildet“. In diesen Worten ist bereits der gläubige Skeptizismus, der auf neuer Basis zur Lösung des Widerstreites von Dogma und Wissenschaft (! die auf einem instinktiven Glauben ruht und

[1] Sollten diese wirklich genügen, um allgemeine Erkenntnis zu erzeugen? Das wäre nicht mehr Neukantianismus, sondern bereits Positivismus (Mill, Comte).



nur mit tatsächlicher Gewifsheit — ohne Evidenz — bekleidet ist) führen soll, antizipiert (S. 7).

Der zweite Abschnitt benennt sich „Religiösdogmatisches“ und zerfällt in „Polemisches“ und „Irenisches“. Den hier behaupteten Sieg der frei forschenden Vernunft haben wir bereits beleuchtet; es erübrigt uns nur eine den Darwinismus betreffende Nachlese. Im Darwinismus, „wenn man darunter die zeitliche Entstehung der organischen Arten, gleichviel durch welche Mittel, (sic) zusammenfasse“, handle es sich um ein genetisches Erklärungsprinzip, welches als natürlich der älteren Lehre vorzuziehen sei. Doch bedürfe es der Kautelen, die in der Aufnahme einer immanenten Zielstrebigkeit und der objektiven Zweckkategorie beruhen. Diese Aufnahme sei aber nicht der kirchlichen Autorität, sondern der inneren Fortentwicklung der Selektionstheorie selbst zu danken (S. 14 f.).

Wirklich, Herr Professor, der inneren Fortentwicklung und zwar der Selektionstheorie? Jener Theorie also (die von der Descendenztheorie wohl zu unterscheiden ist), die grundsätzlich jede Zielstrebigkeit und Zweckursächlichkeit ausschliefst und ausschliefslich auf den Zufall (genannt natürliche Zuchtwahl) rekurriert? Das wäre ein Übergang εἰς ἄλλο γένος, wie ihn selbst die Hegelsche Dialektik nicht schöner zu bewerkstelligen vermöchte. Wenn aber eine solche Fortentwicklung stattgefunden hat, so gewifs nicht unabhängig von der energischen Kritik der christlichen, am Dogma orientierten Philosophie, wenn es auch „nicht die kirchliche Autorität selbst gewesen ist, welche diese Aufnahme bewirkt“ hat (S. 14 f.).

Mit welchem Rechte aber verlangt man für die Entstehung der Arten mit Einschlufs der Menschheit (wenigstens, freilich inkonsequenterweise, des menschlichen Leibes mit Dr. Güttler) eine natürliche, immanente, in der Absicht der modernen Naturforschung mechanische Erklärung, wo vielmehr die Vernunft eine dem Kausalitätsprinzip entsprechende und genügende fordert? Eine solche aber kann nicht blofs für die vernünftige Seele, sondern auch für den von ihr belebten Leib nur eine transcendente, unmittelbar die göttliche Schöpfermacht sein. Dies bedeutet die Hand Gottes, die nicht, wie Dr. Güttler meint, ebenso wie sein Finger oder sein Auge ein dem populären Verständnis angepafster Anthropomorphismus ist. Wenn daher Dr. Güttler schreibt: „Die Übertragung menschlicher Organe und kunstfertigen Schaffens auf einen unveränderlichen reinen ewigen Geist, den wir analogice als eine von der Welt unabhängige, unendliche Persönlichkeit denken, ist nichts anderes denn ein religiöser und als solcher

berechtigter Notbehelf für den unbekannten Kausalnexus der Dinge," so scheint es fürwahr, als ob Dr. Güttler nicht wüſste, was jedes Schulkind weiſs, daſs wir mit jenen Ausdrücken nicht „menschliche Organe auf einen reinen Geist übertragen", sondern daſs dieselben bildlich die Macht, Weisheit, Allwissenheit Gottes bezeichnen. Daſs aber die Wissenschaft, wie Dr. Güttler behauptet, nach den wirkenden sinnlichen (sic) Ursachen frage, wobei sie nie zum Abschlusse komme, und die Zurückführung auf eine letzte Ursache ein religiöser Notbehelf sei, mag der Neukantianer vor seinem gläubig-skeptischen Gewissen verantworten.

Nicht eine groſse Torheit, sondern einen formgerechten Analogieschluſs soll es darstellen, wenn der philogenetische Bildungsprozeſs auf den Menschen als körperliches Naturprodukt ausgedehnt wird. Diese sehr miſsverständlichen Worte sind wohl im Sinne des kartesianischen Dualismus zu verstehen und beruhen auf einer völligen Verkennung der Einheit des Menschenwesens. Eine solche Vorstellung vom Ursprung des Menschen als eines „körperlichen Naturproduktes" soll nicht geradezu schriftwidrig sein, und selbst angenommen, die Schriftgemäſsheit wäre ausgeschlossen, so wäre dennoch die natürliche Transformation jedwedem Anthropomorphismus vorzuziehen.

Wie kann man aber nach solchen Voraussetzungen der Konsequenz entgehen, daſs auch die geistige Seele Naturprodukt sei? Um so mehr, da wir dem „Anthropomorphismus" an keiner Stelle gestatten dürfen, in die natürliche Entwicklung einzugreifen. Denn dann „greift der persönliche Gott, dem Handwerker gleich, direkt formend in die Materie ein, er arbeitet des Tags und ruht bei Nacht (?), er lobt sein Werk . . kurz, wir erhalten eine Erklärung, wie sie dem Bildungsgrade der alten Israeliten[1] dienlich sein mochte und dem Kinde heute noch dienlich ist, die aber im Bereiche wissenschaftlicher Erkenntnis einen Platz nicht beanspruchen darf" (S. 16).

Wir hätten also nur die Wahl zwischen einer kindisch-anthropomorphistischen Auffassung und einer rein natürlichen Erklärung der Entstehung des „Typus Mensch" auf dem Wege der Descendenz- und Transmutationstheorie. Es gibt aber ein drittes, die Entstehung dieses „Typus" zwar nicht durch eine „neue" schöpferische Ursache, wie Dr. Güttler insinuiert, sondern als eine neue Setzung des einen ewigen Schöpfungsaktes, als eine generisch höhere Stufe des plangemäſs durch die fortwirkende Allmacht zeitlich verwirklichten Schöpfungswerkes.

---

[1] Denen verboten war, von Gott sich ein Bild zu machen.

Den hl. Augustin erklärt Dr. Güttler als einen katholischen (also doch!) Philosophen im besten Sinne des Wortes, der aber sein ganzes (?) Leben hindurch in einem psychologischen Umwandlungsprozefs sich befand und auf dessen Anthropologie und Prädestinationslehre Häretiker wie Katholiken mit gleicher Vorliebe sich berufen haben (S. 17). Es fragt sich, ob auch mit gleichem Rechte? Die so „herrliche Einheit" von Dogma und Philosophie habe allerdings solange geherrscht, als es weder eine Wissenschaft noch eine Kunst gab, und als die Scholastik „einsetzte", trat ihr sofort die Mystik zur Seite. Von den beiden Thomas aber, dem von Aquin und dem von Kempen, habe dieser „unbedenklich" der Menschheit einen gröfseren Dienst erwiesen (S. 17 f.). Wirklich, Herr Professor? Wie können Sie dies wissen? Überlassen Sie doch das Urteil hierüber einem Höheren, da es nur dem Höchsten möglich ist. Das humile sentire sui ipsius hat auch Thomas der Aquinate geübt und eingeschärft. Wollen wir hierin beide ihm nachstreben. Scholastik und Mystik aber arbeiteten in Eintracht nach dem Vorbild der Väter an der Harmonie von Dogma und Philosophie, von Offenbarung und Vernunft; ein Streben, das in der Kirche auch in den Zeiten des tiefsten Verfalls nie ganz geruht hat. Die Klagen eines hl. Bernhard, einer hl. Brigitta, hl. Katharina haben mit unserer Frage nichts zu tun (S. 18 f.).

Die Streitigkeiten zwischen Thomismus und Skotismus, Realismus und Nominalismus sollen in ihren Konsequenzen die Auflösung (!) der scholastischen Theorie von der Unterordnung der Philosophie unter die Theologie herbeigeführt haben (S. 20). Doch nicht bei den „katholischen" Theologen!? Und was hat angesichts der übereinstimmenden Tradition der Theologen die vereinzelte Leugnung der strikten Beweisbarkeit des Daseins Gottes seitens Occams und P. d'Aillys zu bedeuten? Gleichwohl soll nur in der früheren Form die mittelalterliche Unterordnung des Wissens unter den Dogmenglauben nicht wiederhergestellt werden dürfen, da es jedem unbenommen bleibe, in foro interno (sic!) die ideale (sic) Überordnung des Übernatürlichen anzuerkennen. Liefse sich, meint Dr. Güttler, das Dasein Gottes beweisen, so wäre der Atheismus unmöglich. Wenn dem so ist, so hat sich nicht blofs Thomas von Aquin, sondern auch der hl. Paulus kläglich getäuscht, wenn er die Heiden für ihren Unglauben verantwortlich machte und ihnen vorwarf, dafs sie die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten. Dafs Syllabus, dafs Entscheidungen der „römischen Kurie" für unseren Neukantianer keine Bedeutung haben, wird das Folgende lehren. Individuelle Unsterblichkeit, Weltschöpfung

sind Dinge religiöser Natur, nicht Sätze der erkennenden Vernunft. So unser Neukantianer, der vom Wunder- und Weissagungsbeweis erklärt, „er halte nicht allgemein stand, bilde aber individuell ein katholisches Dogma";[1] dem Wunder gegenüber müsse die Wissenschaft als solche sich skeptisch verhalten, „die Naturforschung auf Grund des Energiegesetzes und der Erfahrung; die Philosophie in der Erwägung, dafs jeder Akt sittlicher Freiheit in das raum- und zeitlose Gebiet des Intelligiblen fällt, dafs es im Empirischen keine Freiheit und noch viel weniger Willkür, sondern **innere** Determination gebe".[2] Der Kenner der Kantschen Philosophie wird sofort in diesen Worten ein ödes Plagiat (ich gebrauche einen Ausdruck, dessen sich Dr. Güttler S. 23 gegen die Thomisten bedient!), ja ein überdies sehr ungeschicktes Plagiat erkennen; denn der Ausdruck ‚innere Determination' entspricht nicht dem Gedanken des Meisters, den unser Autor „kopiert", da jener nur, soweit das menschliche Handeln in die Erscheinung fällt, dasselbe den Gesetzen der mechanischen Kausalität (wobei Kant selbst sich von Leibnitz abhängig zeigt) unterworfen sein läfst.

Hätten, meint der Jünger Kants, die Wunder- und Weissagungsgründe Beweiskraft, so würden ihn gerade Männer wie Spinoza kraft lauteren Wahrheitsstrebens anerkennen müssen. Dr. Güttler „beschäftigt sich in diesem Falle mit dem geheiligten Innern eines überzeugungstreuen Gewissens" (!).[3] Wir mafsen uns kein Urteil über das lautere Wahrheitsstreben Spinozas und anderer „philosophischer Denker der Gegenwart" an, erlauben uns aber leise Zweifel, ob Spinoza so fest von seinen uns wenigstens offenkundigen Sophismen überzeugt war. Von anderen Denkern, wie Fichte, Schelling, wissen wir, dafs sie über die Gewifsheit ihrer Ansichten nie zu voller Ruhe gelangen konnten. Vielleicht zogen sie mit Lessing das Streben nach Wahrheit der fertigen Wahrheit vor. Ist aber ein solches Streben wirklich ganz echt und aufrichtig? Wer ernstlich die Wahrheit liebt, wird sie doch vor allem aus Gottes Hand, unmittelbar oder mittelbar, mit Dank entgegennehmen.

Das Dasein Gottes müsse sich innerlich erschliefsen und lasse sich nicht andemonstrieren. Wie innerlich? Durch Intuition? Im Gefühl? Im ethischen Glauben Kants? Keine dieser Formen entspricht der rationalen Menschennatur. Was aber Wunder und Weissagung betrifft, so sind sie geschichtlich hinreichend

[1] So wörtlich S. 21.
[2] A. a. O. Von mir unterstrichen.
[3] S. 1.

beglaubigte Tatsachen, um ein historisches Wissen, genauer: Erkennen zu begründen, wenn auch Geschichte nicht Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes ist. Oder huldigt Dr. Güttler auch einem historischen Skeptizismus? Wir vermuten im Gegenteil, dafs er mit der herrschenden Meinung fälschlich die Geschichte für Wissenschaft erklärt.

Unter den angeblichen Schwächen des Thomismus, gegen den sich das „Polemische" mit besonderer Schärfe wendet, nennt unser Verfechter des Kantianismus die „Ontologie von Materie und Form". Diese Abstraktionen sollen durch den Empirismus (!) längst zu Grabe getragen worden sein und wohl in jenes Gebiet fallen, das die Enzyklika „Aeterni Patris" als minus cohaerens bezeichne. Was die Absicht Papst Leos betrifft, so ist die letztere Annahme ganz grundlos. Jene Begriffe selbst aber sind nicht ontologische (wie Potenz und Akt), sondern naturphilosophische und durch den Empirismus noch lange nicht zu Grabe getragen, worüber wir übrigens mit Dr. Güttler nicht weiter streiten wollen; denn dem physikalischen wie dem chemischen Atom gestehen wir eine gewisse methodische Berechtigung, sei es auch nur als Fiktion zur Berechnung und Messung zu. Dagegen haben wir gegen das starre philosophische Atom Bundesgenossen von gröfserem Gewichte, als unser Gegner ist. Dynamistisch aber läfst sich, wie im Grunde Dr. Güttlers Meister, Kant, selbst zugesteht, „reale" Materie nicht konstruieren, indem er sich der beiden von ihm angenommenen Kräfte nur als subjektiver Hilfsmittel bedient, in anschaulicher Weise zu zeigen, wie sich erfüllter Raum denken lasse: ein in der Ausführung allerdings völlig mifslungener Versuch.

Gegen die thomistische „Weisheit in der Seelenlehre" weifs unser Gegner keinen anderen Einwand als: „Dafs die heutige Psychologie methodisch von einer metaphysisch-immateriellen Seelensubstanz absieht und psychische Bewufstseinsanalyse oder experimentelle Somatik geworden ist". (S. 23). Und dieser völlige Verfall der Psychologie, diese beschämende Tatsache gilt dem Autor als Recht und soll eine Instanz gegen den Thomismus sein!

Wir haben also keinen Grund, weder die scholastische „Körpermetaphysik" „ehrlich" fallen zu lassen, noch auf die Seelensubstanz zu verzichten. Die Acquisition eines „geschulten Dominikaners oder Jesuiten" aber wäre für das „akademische Leben" nicht zu verachten; die bankrott gewordene und doch so hochmütige moderne Philosophie würde damit freilich eine furchtbare Konkurrenz erfahren, die um jeden Preis von unseren

„Voraussetzungslosen" ferngehalten wird. Das Schlagwort „katholische" Philosophie erklärt alsdann Dr. Güttler als eine contradictio in adiecto.[1] Wir haben uns genügend darüber ausgesprochen, in welchem Sinne das Wort zu nehmen ist. In diesem Sinne gibt es eine katholische Philosophie; es ist keine andere als die in den katholischen Schulen des ganzen Erdkreises gelehrte, und es ist die einzige wirkliche Philosophie, die in der allgemeinen Auflösung und Zersplitterung wie ein Fels aufrecht steht.

Ein anderes Schlagwort, das sich Dr. Güttler unbedenklich aneignet, ist das der katholischen Inferiorität, der Rückständigkeit, des Bildungsdefizits. Ohne zu prüfen, ob dasselbe auf Tatsachen beruht, forscht Dr. Güttler nach den Gründen und findet dieselben im Ultramontanismus, also in einem neuen Schlagwort mit wächsener Nase, der Dr. Güttler in seiner Weise folgende Gestalt gibt: „Er ist eine extreme, egoistische, der römischen Kurie in allem, sei es weltlich, sei es kirchlich, blind ergebene neuere Richtung innerhalb des Katholizismus, aber nicht der Katholizismus selbst."[2]

Dr. Güttler unterscheidet einen kirchlichen, politischen und sozialen Ultramontanismus. Der erste von den dreien „bescherte uns den Syllabus" (nicht auch die Verwerfung des Traditionalismus, die Verteidigung der Beweisbarkeit des Daseins Gottes, des Wunder- und Weissagungsbeweises durch die römische Kurie?!), „die Alleinherrschaft der Scholastik"; „er reißt die ‚atheistischen' Professoren vor einer urteilslosen Menge herunter". Hohn und Spott ergießt sich über die freie katholische Universität, „lucus a non lucendo", wo „neben der katholisch purifizierten Bibliothek und dem ‚katholischen' Gebärhause dieser ‚Universität' auch das ‚katholische Witzblatt' und der ‚katholische Tanzmeister' mit Orgel die richtige Stelle fänden" (S. 27).

Welcher Katholik wird nicht mit Entrüstung dieses höhnische Verdikt über eine Anstalt, welche die Billigung des Papstes besitzt und der Wunsch der Bischöfe und der Gläubigen, ja aller derjenigen ist, die der Wissenschaft (ja, Herr Dr. Güttler, der Wissenschaft!) wirkliche Freiheit, insbesondere aber der katholischen Wissenschaft Luft und Licht verschaffen und ihrer Verfemung durch die „voraussetzungslosen" Beherrscher der staatlichen Universitäten steuern wollen? Und dies das Urteil eines Mannes, der als katholischer Philosoph von einer ausschlaggebenden

---

[1] Wir möchten Herrn Dr. Güttler fragen, wie es sich dann mit dem Begriffe: „katholischer Philosoph" verhalte und ob die Anstellung eines solchen mit der Freiheit der Wissenschaft unvereinbar sei?

[2] S. 26. Teilweise von Dr. Güttler selbst unterstrichen.

katholischen Mehrheit, also durch den Einflufs des „politischen Ultramontanismus“ mit Erfolg zum Professor der Philosophie empfohlen wurde.

Hier erfahren wir zugleich, wie Prof. Dr. Güttler über die Sozialdemokratie denkt, indem er erklärt, dafs „ein gläubiger Katholik ganz bequem und ohne jeden inneren Widerspruch auch Sozialdemokrat sein könnte, wenn er sonst mit den Zielen dieser Partei einverstanden ist. ‚Religion ist Privatsache‘“ (S. 28).

Nach diesen „polemischen“ Proben dürfen wir unsere Hoffnungen auf das „Irenische“ (S. 29 ff.) nicht zu hoch spannen. Auf dem Standpunkt des Naturforschers „ist und bleibt die Harmonie eine personelle“; „am allerschwierigsten aber gestaltet sich das Festhalten katholischer Dogmatik (sic) in der Philosophie, wenn man darunter nicht theologische Propädeutik ad usum delphini, sondern jene Wissenschaft versteht, welche die einzelnen Disziplinen . . . zu einem geistigen Ganzen zusammenfassen soll“. Diese Wissenschaft — Philosophie, Metaphysik — definiert Dr. Güttler nicht als „Vernunfterkenntnis der letzten Gründe des Seins“, was mit seinem Neukantianismus nicht stimmen würde, sondern mit Paulsen als „Wissenschaft aller Wissenschaften“ (S. 32): eine Definition, die an Fichtes Wissenschaftslehre erinnert und je nach der Bestimmung von Wissen mit dem extremsten Idealismus zusammenbestehen kann. Ja, meint Dr. Güttler, es „wäre der Fall denkbar, dafs ein Geschichtsforscher im steigenden Unmute über die Schwäche der Vernunft zum Skeptiker würde und nun erst recht dem übernatürlichen Offenbarungsglauben sich in die Arme würfe“. Doch nur unter der Voraussetzung, dürfen wir hinzusetzen, dafs diesem Skeptiker erlaubt wäre, den übernatürlichen Offenbarungsglauben nach seinem subjektiven Ermessen aufzufassen und umzugestalten.

Dieser (subjektiv) gläubige Skeptizismus erscheint Herrn Dr. Güttler nicht verwerflich (S. 33). Er erinnert an verwandte Bestrebungen und zitiert aus Schanz': „Über neue Versuche“[1] u. s. w. folgende Äufserung Blondels: „Da der Thomismus von Prinzipien ausgeht, welche für die meisten heute bestritten sind . . ., da er eine Menge von Behauptungen voraussetzt, welche bestimmt in Zweifel gezogen sind, da er unter seiner systematischen Form sich den neueren Anforderungen des Geistes, welche man erfüllen mufs (?), wie sie nun einmal sind, widersetzt, so kann und darf man nicht darnach streben, sich mit einer triumphierenden Darstellung zu begnügen“ (S. 35).

[1] Vgl. uns. Abhandlung in diesem Jahrbuch Jahrg. XIII S. 129 ff.

Man sieht, dafs auch dieser Gewährsmann die Tatfrage mit der Rechtsfrage verwechselt. Das Wirkliche, lehrt Hegel, ist vernünftig. Die Gegenwart fordert, sagen die katholischen Kantianer Frankreichs, ihre Forderung besteht tatsächlich, also ist sie berechtigt und vernünftig. Folglich fort mit Thomas und der Scholastik! Denn darin hat Herr Dr. Güttler vollkommen recht, dafs es einen nach modernen Prinzipien, etwa nach Stuart Mill oder Herbert Spencer aufgefrischten Thomismus nicht geben könne: eine Äufserung, die indes recht merkwürdig ist, da sie sich gegen das Verlangen nach einer neuen Enzyklopädie, nach einer christlichen Philosophie, in welcher sich Vernunft und Glauben in einer lichtvollen und kräftigen Synthese vereinigt finden, richtet. Also kommen in der Versöhnungsfrage auch Positivisten und Agnostizisten inbetracht. Warum nicht auch Atheisten und Materialisten? Das Geheimnis, diese alle zu befriedigen, ruht wohl im Busen unseres Friedensstifters.

Doch vernehmen wir weiter! Warum soll nicht Friede werden, wenn wir nur auf Metaphysik verzichten und ausschliefslich auf „die Gefühls- und Herzensworte, auf die innere Erleuchtung" rekurrieren, von der die Mystiker des Mittelalters, von der die Reformatoren, von der ein Pascal, Rousseau, Jacobi, Fichte, Schleiermacher u. a. erfüllt sind? Basieren wir die Apologie des Christentums mit den von Kant beeinflufsten Neuapologeten Frankreichs auf Psychologie (S. 37), „das psychische Vermögen, ‚die Angelegtheit', welche sich zum Übernatürlichen emporschwingt". Dann ist der religiöse Glaube „keine Erkenntnis mehr und will auch keine sein". Die Versöhnung ist fertig, denn die eine Partei ist tot, der eine Faktor ist gestrichen. Religion ist subjektive Gefühlssache, kein Erkenen; damit ist jedem Streite vorgebeugt!

„Wir stehen, wie es scheint, vor einer neuen Periode des Idealismus. . . Dem naturwissenschaftlichen Monismus von Geist und Körper ist ein erkenntnistheoretischer Monismus zur Seite getreten, der von einer ursprünglichen wesentlichen Scheidung physischer[1] und psychischer Vorstellungsgebilde absieht, und in ähnlicher Weise wie Fichte vom unmittelbar erlebten Ich auf ein zweites reales Ich schliefst, das, obwohl unbekannt, dennoch aus seinen Bewufstseinswirkungen sich bestimmen läfst" (S. 37 f.). Dieser angebliche Schlufs (was er nach Fichte konsequenterweise gar nicht sein soll) oder Übergang von Ich zu Ich soll nun nach

[1] Der Begriff physischer Vorstellungsgebilde ist neu und, wie es scheint, die Frucht eines Denkens ohne Erkennen oder eines Redens ohne Denken.



der folgenden verworrenen Darstellung die psychologische Grundlage des religiösen, christlichen Glaubens bilden. „Der religiöse Glaube tritt dabei aus dem Reiche des Verstandes in jenes des Willens oder Gefühls über.“ „Ich der Katholik — so heifst es wörtlich —, Ich der Akatholik, Ich der Dualist, Ich der Monist, und wir stehen genau (?) an der Stelle, wo die französischen Apologeten die Auflösung des Konfliktes zwischen Wissen und Glauben suchen“ (S. 38). „Was für eine Philosophie man wähle, das hängt, nach dem berühmten Ausspruche Fichtes, davon ab, was man für ein Mensch sei“ (S. 39). Da auch nach Dr. Güttler die Wissenschaft allgemeines Erkennen sein soll, so ist mit diesem Subjektivismus die Philosophie als Wissenschaft preisgegeben. Wissenschaftlich betrachtet sind Theismus und Atheismus, Monismus und Pluralismus, Spiritualismus und Materialismus gleichwertig und gleichberechtigt; ja im Grunde stehen Atheismus und Materialismus wissenschaftlich höher, da sie natürliche Erklärungen bieten oder wenigstens anstreben.

„Zwischen der göttlichen Moraloffenbarung auf Sinai und sittlicher Weltordnung, zwischen Moses und Fichte scheint die Kluft nicht unüberbrückbar.“ D. h. es besteht keine unausfüllbare Kluft zwischen transcendentem persönlichen Gesetzgeber und verabsolutierter Menschenvernunft! Wie steht es aber mit den Mysterien? Die Antwort weist uns auf den „erkenntnistheoretischen Monismus und die Natur der Bewufstseinserlebnisse“ zurück. „Sind wir berechtigt, das Subjektive als Objektives anzusprechen, und besteht die Berkeleysche Gleichung percipere (?) = esse im intellektuellen Sinne wieder zu Recht? Wie es scheint, ja.“ D. h. der Gläubige besitzt in seiner Gottesidee, seinem Gottesgefühl, seinem Gottesbewufstsein seinen Gott. Wozu bedarf es noch eines aufserhalb des Bewufstseins objektiv-real vorhandenen Gottes und des Beweises für das Dasein eines solchen? Dr. Güttler beruft sich auf einen Schellschen Ausspruch, der lautet: „Er (Gott) tritt auf dem heiligen (!) Wege des Gefühls und inneren Erlebens, nicht auf dem weltlichen Wege der Beweisführung in die Seele“ (S. 40). Damit ist das Gefühl heilig gesprochen! (Vgl. S. 1.)

„Auch im krassesten Atheismus birgt sich, den meisten unbewufst, die Gottesidee in ihrer positiven (!) Form.“ Göttlicher Baruch, auch du ein Gottgläubiger!

„Das Existenzialurteil: ‚Gott ist‘ oder seine Reduplikation: ‚Gott ist der Seiende‘, bildet nicht die Konklusion eines Syllogismus, sondern es ist die unmittelbar erfafste Grundwahrheit.“ Den Menschen „definieren wir etymologisch (?) als animal religiosum“. „Dafs die individuelle Intuition das Kriterium

höchster Evidenz an sich tragen könne, bezeugen tausende von Martyrern." „Wir sind berechtigt, das Übernatürliche in uns als ein Natürliches, Vernünftiges anzusprechen." „Nur in diesem psychologisch individuellen Sinne kann es ein konfessionell interpretiertes Weltbild geben." „Mag in dieser Erörterung manches unklar sein, Ehrlichkeit und Religiosität läfst sich diesem theologischen Psychologismus nicht absprechen, und deshalb sollen wir uns, wie Eucken erinnert, hüten, dieses Streben durch wohlfeiles Aufstöbern von Häresie von uns zu stofsen" (S. 41 ff.).

Wer wird aber auch nach einem häretischen Sinne „stöbern" in einem derartigen „irenischen" Qui pro quo, in dem überhaupt kein „erkennbarer" Sinn ist? Noch ein sinnvoller Ausspruch sei angeführt: „Die Wissenschaft ist universell, der Katholizismus individuell" (S. 43).

Fassen wir zum Schlusse unsere Antwort auf die Frage: Gibt es eine katholische Wissenschaft, kurz zusammen, so ist sowohl die quaestio iuris als auch die quaestio facti in dem Sinne zu bejahen, dafs es eine Philosophie gibt, die unter der leitenden Norm der gottgesetzten unfehlbaren Autorität und in Harmonie mit dem Inhalt der göttlichen Offenbarung zu einer hohen Ausbildung und Vollendung gelangt, zugleich aber wahrhaft Wissenschaft ist, weil ihre Resultate ohne weitere Voraussetzung als der Tatsachen der Erfahrung und der Prinzipien der Vernunft gewonnen sind, dahingegen der allerneueste religiöse Psychologismus weder vor dem Forum der Religion (der Offenbarung) noch dem der Vernunft zu bestehen vermag.



ZUR NEUESTEN PHILOSOPHISCHEN LITERATUR.

Von

Dr. M. GLOSSNER.

1. R. Eucken, Thomas von Aquino und Kant. Berlin 1901. 2. D. R. Falckenberg, R. Euckens Kampf gegen den Naturalismus. Erlangen und Leipzig 1901. 3. Dr. E. Rolfes, Des Aristoteles Schrift über die Seele, übersetzt und erklärt. Bonn 1901. 4. P. Jos. Gredt, Elementa Philosoph. Aristotelico-Thomisticae, Vol. II. Psychol., Theol. nat., Ethica. Romae 1901.

5. v. Kirchmann-Valentiner, Immanuel Kants Krit. der rein. Vernunft, herausgeg., erläutert u. mit e. Lebensbeschreibung Kants versehen. 8te revid. Aufl. Leipzig 1901. (37. Bd. der Phil. Biblioth.) 6. Dr. M. Heinze, F. Überwegs Grundrifs der Gesch. der Phil. III. Teil, Neuzeit bis Ende des 18. Jahrh. 9. Aufl. Berlin 1901. 7. A. Bullinger, Hegelsche Logik und gegenwärtig herrsch. antihegelscher Unverstand. München 1900. 8. G. Th. Fechner, Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. 2. Aufl., bes. v. K. Lafswitz. I. Bd. Hamburg u. Leipzig 1901. 9. Dr. Hartmann — Dr. Jahn, Psychologie als Grundwissenschaft der Pädagogik. 3. Aufl. Leipzig 1901. 10. Akten des 5. internationalen Kongresses kath. Gelehrten zu München. München 1901.

Wir beginnen unsere Umschau mit einer nach ihrem Umfang kleinen, wegen ihres Gegenstandes und Urhebers aber bedeutsamen Kundgebung des Jenaer Professors R. Eucken, nämlich mit dem in den Kantstudien (1901) erschienenen und in Broschürenform (Berlin 1901) veröffentlichten Aufsatz: (1) Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten.

Der Verf. ist einer unserer achtungswürdigsten Gegner, ein gewiegter Kenner der aristotelischen Philosophie und aufrichtig bestrebt, dem modernen „Thomismus" gerecht zu werden. Wenn ihm dies gleichwohl nicht gelingt, so liegt der Grund in gewissen Mifsverständnissen und Vorurteilen, nicht zuletzt auch konfessioneller Art, vor allem aber in der, wie es scheint, ungeheuren Schwierigkeit für einen aufserhalb der katholischen Kirche stehenden modernen Philosophen, zu dem Eingeständnis zu gelangen, dafs die moderne Geistesrichtung endgültig Schiffbruch gelitten habe. Trotz der Einsicht in die Tatsache, dafs unter allen modernen philosophischen Systemen nicht eines haltbar sei, sucht man wenigstens den Geist und das Streben als vollberechtigt hinzustellen und weist die Zumutung ab, sich an eine Philosophie zu binden, die zwar ihre geschichtliche Bestimmung erfüllt habe, jedoch wie jedes andere System durch das Gesetz des Fortschritts überwunden und ebendamit der Geschichte anheimgefallen sei.

In der richtigen Erkenntnis, dafs es sich im gegebenen Falle um Probleme handle, die „über die Gelehrtenkreise hinaus ins allgemeine Leben reichen", und dafs die Notwendigkeit einer klaren Entscheidung die Heraushebung der grofsen Gegensätze rechtfertige (Vorwort), stellt der Verf. Thomas von Aquin und Kant einander gegenüber und zeigt damit einerseits, dafs er die thomistische Bewegung in ihrer Bedeutung vollauf zu würdigen

weifs, anderseits aber auch, dafs er diejenige des deutschen Philosophen überschätzt. Denn wenn auch zuzugeben ist, dafs Kant mehr als irgend ein anderer Philosoph sowohl den Geist des Protestantismus als auch die moderne Geistesrichtung repräsentiert und deshalb in gewissem Grade mit Thomas von Aquin in Parallele gesetzt werden kann: so mufs doch konstatiert werden, dafs Thomas in einem ganz anderen Verhältnis zum Katholizismus, als Kant zum Protestantismus und weiterhin zur modernen Geisteskultur steht. Was von Thomas gilt, dafs die katholische Kirche ihn stütze und trage, und dafs hinwiederum auch er selbst die wissenschaftliche Säule der katholischen Kirche bilde, läfst sich nicht auch auf Kant, den „Philosophen des Protestantismus", übertragen, indem der orthodox-konfessionelle Protestantismus in ihm keine Stütze findet, die allgemeine moderne Geisteskultur aber von den verschiedensten philosophischen Richtungen, idealistischen wie positivistischen, für sich in Anspruch genommen wird.

Allerdings hatte es eine Zeitlang den Anschein gewonnen, als ob das herrschende philosophische Chaos durch die Sammlung der Geister um Kant einigermafsen sich entwirren und zu einer gewissen Ordnung sich gestalten sollte. Nachdem aber unter den Neukantianern selbst der Streit über das wahre Verständnis Kants entbrannte, ist die Verwirrung gröfser geworden als je; ja bereits rifs unter seinen Anhängern eine bedenkliche Fahnenflucht ein. Soll doch einer derselben dem Empiristen und Skeptiker Hume vor dem grofsen Königsberger Philosophen den Vorzug einräumen!

Unter solchen Umständen ist es doch nicht zu verwundern, dafs die Thomisten von einem defensiven zu einem offensiven Verhalten übergehen (S. 5), und hat es wenig zu bedeuten, wenn neuerungssüchtige Geister in romanischen Ländern es einmal auch mit Kant versuchen und dadurch den wohlberechtigten Warnungsruf der höchsten kirchlichen Autorität herausfordern (S. 6 f. Anm.).

Bei dem Kampfe gegen Kant habe man „weniger das blofse Individuum als die Höhe des modernen Strebens im Auge". Ebenso aber sei es das Prinzipielle, was den Verf. am Thomismus interessiere, wenn auch nicht zu hoffen sei, auf Gegner zu wirken, die in ihrem Gedankenkreise fest und starr geworden sind (S. 7 f.). Wer sich im thomistischen Gedankenkreise festgelegt habe, dem sei ein Verständnis der Kantschen Philosophie schlechterdings unmöglich, aber auch für jeden, der vom Kantschen Geiste berührt sei, verbiete sich die Rückkehr zu Thomas (S. 8). Damit gesteht

aber Eucken zu, dafs er selbst in seinem Gedankenkreise starr und fest geworden ist.

Was das Verständnis Kants betrifft, so glauben wir in dasselbe tiefer eingedrungen zu sein als seine eigenen Anhänger, da wir aufser und über der gesamten Entwicklung stehen, in der Kant nur ein Glied bildet. Wir wissen Kant sowohl geschichtlich als auch prinzipiell, d. h. nach den Grundsätzen einer vorurteilsfreien Vernunftforschung zu würdigen. Wir sind keine Verächter Kants und anerkennen bereitwillig die Elemente, die uns in seiner Philosophie als wahr und von dauerndem Gehalte erscheinen. Wir heben deren drei hervor, indem wir aber zugleich die Irrtümer bezeichnen, mit denen sie im Kantschen Systeme verquickt sind. In erster Linie ist es die Anerkennung allgemeiner und notwendiger Wahrheiten, jedoch unwirksam gemacht durch den subjektivistischen Apriorismus. In zweiter Linie kommt in Betracht die Annahme einer selbständigen Sinneserkenntnis aufser der intellektuellen, ohne dafs aber beide in das richtige Verhältnis gesetzt wurden, wie dies durch die Theorie der Abstraktion im Thomismus geschieht. Drittens endlich erinnern wir an die von Kant gelehrte absolute Notwendigkeit des moralischen Gesetzes, die er jedoch zu einer von Gott unabhängigen moralischen Weltordnung steigerte, während der Thomismus sie mit Recht (im Gegensatz zu dem Skotismus und zu Descartes) im Wesen Gottes begründet sein läfst.

Eucken spricht (S. 9) von einer Bindung aller geistigen Realität an ein sinnliches Element, von dem Unvermögen, geistige Gröfsen ohne eine sinnliche Verkörperung als wirklich anzuerkennen. Soweit dieser Vorwurf den Thomismus treffen soll, wäre an die Lehre des hl. Thomas zu denken, dafs der menschliche Geist auch das Immaterielle nicht ohne die Mithilfe sinnlicher Vorstellungen zu erkennen vermöge. In dieser Annahme erscheint indes die Abhängigkeit des Geistigen vom Sinnlichen als ein für die Ideen zufälliger, im Ursprung derselben durch Abstraktion aus dem Sinnlichen begründeter Umstand, durch den der rein intellegible Gehalt jener Ideen, durch welche wir Geistiges und Sinnliches gemeinsam sowie rein Geistiges erfassen, in keiner Weise beeinträchtigt wird. Daher die Unterscheidung immaterieller, metaphysischer Begriffe, die von der dem Mathematischen und Physischen eigenen Beziehung auf die Materie, sei es die intellegible oder sensible, frei sind. Dagegen fällt der Vorwurf mit aller Wucht auf Kant zurück, der zwar ein geistiges Denken, keineswegs aber ein solches Erkennen annimmt, indem er durch die Behauptung, Begriffe ohne (sinnliche) Anschauung

seien leer, das reale Erkennen auf die sinnliche Erfahrung eingeschränkt: eine Auffassung, die in den nachkantschen, aprioristischen Systemen, unter anderen im Hegelschen durch die Natur zum absoluten Geiste sich vermittelnden „Begriffe" noch nachwirkt. Überhaupt schliefst der moderne, vom Protestantismus begünstigte religiöse „Spiritualismus" eine Herabziehung des Gottesbegriffs ins Naturhafte nicht aus, vielmehr ist diese eine natürliche Folge des im Keime der reformatorischen Bewegung liegenden Theosophismus. Die Bedeutung aber, die dem sinnlichen Element im katholischen Kultus eingeräumt ist, erklärt sich aus der Rücksicht auf die zusammengesetzte menschliche Natur und beeinträchtigt in keiner Weise die Geistigkeit des katholischen Gottesbegriffs, sowie überhaupt die Reinheit des Geistbegriffs im katholischen System. Wendet man ein, es möge dies in der Theorie gelten, praktisch kenne die „mittelalterliche Art" keine „Bindung in der reinen Innerlichkeit des Gemütes und Gewissens", es müsse alles, was die Willkür und Selbstsucht bändigen soll, aus einer mit sichtbaren Kräften ausgerüsteten Autorität stammen (S. 11), so sei dagegen nur kurz erinnert, dafs im katholischen System Wort und Sakrament Wahrheit und Gnade vermitteln, ein übernatürliches Geistesleben zu selbsttätiger Auswirkung erzeugen.

Ohne Beweis wird behauptet, dafs jenes System alles „eigentümlich" moderne Leben verdamme (S. 12). Was ist eigentümlich modernes Leben? Selbst die persönliche Ehrenhaftigkeit der leitenden Männer soll angegriffen werden (ebd.), indem man z. B. nicht anerkennen wolle, dafs das Lebenswerk Luthers nicht aus eigensinniger Auflehnung und kecker Überhebung, sondern aus schwerer sittlicher Not eines tiefernsten Gemütes hervorgegangen. Der gewaltige sittliche Ernst, den der Protestantismus erweckte, müsse geleugnet werden, ebenso grofse Wendungen, die, wenn auch nicht direkt von ihm ausgingen, aber doch ohne ihn nicht möglich waren, die Wandlungen in Kunst und Wissenschaft, die kräftigere Ausbildung der Persönlichkeit, die stärkere Erhebung des Lebens ins Unsinnliche, Prinzipielle seien Irrungen, nichts als Irrungen (S. 13 f.).

Die wirkliche Geschichte zeigt ein ganz anderes Bild. Krankhafte Seelenstimmung, verbunden mit pseudomystischen Ideen, wozu allerdings kecke Selbstüberhebung sich gesellte, erklären Luthers Werk, das zur unmittelbaren Folge statt „gewaltigen sittlichen Ernstes" die Auflösung aller sittlichen und sozialen Bande hatte, und statt direkt oder indirekt Kunst und Wissenschaft zu fördern, nach Goethes bekanntem Ausspruch ruhige Bildung zurückdrängte. Die „Erhebung des Lebens ins Unsinnliche"

aber wird durch das Überwuchern weltlichen Strebens der Völker und Staaten sowie durch die Ausbreitung empiristischer und materialistischer Anschauungen illustriert.

Den „Subjektivismus“, der aus dem „religiösen“ in die philosophische Sphäre überging, mit seinen verderblichen Konsequenzen mag man bemänteln, kann ihn aber nicht leugnen. Eucken selbst konstatiert, dafs Kant den vorgefundenen Wahrheitsbegriff preisgab. Wenn ihn auch mit Recht der „Parallelismus“ der vorkantschen Systeme nicht befriedigte, so war es doch ein Schritt von der verhängnisvollsten Bedeutung, dafs er „den Kern der Erkenntnis in die eigene Tätigkeit des Geistes verlegte“, was mit der „seelischen Tiefe des Christentums“ schlechterdings nichts zu schaffen hat, da das Christentum keine vom Menschengeiste geschaffene Wahrheit kennt, sondern die Unterwerfung unter die göttlich-geoffenbarte verlangt. Ob Kants Lösung einen Abschlufs bringt: so frägt Eucken. Die Geschichte hat darauf die Antwort gegeben, und zwar in dem Sinne, dafs der Abschlufs die völlige Auflösung bedeutet. Kants Erkenntnislehre sei alles eher als ein blofser Subjektivismus, „der das empirische Individuum zum Träger der Wahrheit macht“ (S. 16). Aber sie ist doch ein Subjektivismus des Menschengeistes, der Menschenvernunft, die an die Stelle der göttlichen Vernunft gesetzt wird. Wie man da sogar von einer Überwindung des „blofsen Subjektivismus“ reden könne, ist schlechterdings unverständlich. Da auch der „kategorische Imperativ“ keine höhere Garantie als eben jene abstrakte Menschenvernunft besitzt und der persönliche Gott zum blofsen Exekutor des Sittengesetzes herabgesetzt wird: so ereifert sich Eucken ohne Grund gegen die Thomisten, in deren Augen die durch Kant bewirkte „moralische Kräftigung, die Stärkung der Pflichtidee“ nicht vorhanden ist (S. 18). Dabei unterschieben die Thomisten dem sittlich-ernsten Kant keine unlauteren Motive; sie urteilen über seine Lehre, nicht über seine persönliche Gesinnung.

„Im grofsen Zuge der Neuzeit ist der Mensch sich selbst das schwerste aller Probleme, und ist der Kern alles Strebens ein Sichselbstsuchen des Menschenwesens“ (S. 20). In dieser richtigen Charakteristik, die auf Lessings bekanntes Wort von der Wahrheit hinausläuft, liegt das Geständnis des prinzipiellen Bruches mit der Offenbarung, ohne die das Rätsel des Menschenwesens ewig ohne Lösung bleiben wird. Man sucht, ohne je zu finden, und verschliefst das Auge gegen das dargebotene Licht. Dies gilt vor allem von der modernen Philosophie. Denn es ist keine Mifsdeutung ihres Strebens, dafs es sich dabei um

den Aufbau der Welt vom bloſsen Subjekt her handle. Vielmehr steht fest, daſs auch jene Richtung, die „innere Zusammenhänge und Notwendigkeiten“ zugesteht (S. 21), wenn auch nicht vom empirischen, so doch vom reinen Subjekt, der abstrakten Menschenvernunft, ausgeht: so daſs ihr mit vollem Recht die „mittelalterliche Denkweise“ entgegentritt (ebd.).

Die „Substanz der kantischen Arbeit“ soll sich dem Subjektivismus überlegen gezeigt haben; trotzdem soll es Aufgabe der rechten Verteidigung Kants sein, die geistige Substanz energisch herauszuarbeiten (S. 22). Diese Arbeit ist leider bis jetzt zu keinem befriedigenden Resultat gelangt, indem die einen einen extremen aprioristischen Idealismus, die anderen einen geistfeindlichen Empirismus „herausarbeiteten“. Das Fiasko des Neukantianismus liegt ja vor aller Augen da. Daher das siegreiche Vordringen der „mittelalterlichen Denkart“ (S. 23).

In der Tat ist das moderne Leben auf geistigem Gebiet ein Ringen ohne Erfolg, und es ist zu bedauern, daſs die „Verwicklung des modernen Lebens“ die Überzeugung von seiner Überlegenheit trotz aller besseren Einsicht nicht zu erschüttern vermag (S. 24).

Die Fragen, ob sich die aristotelische Philosophie zur beharrenden Grundlage der Wahrheitsforschung eigne und mit der christlichen Überzeugung vereinbar sei; ob die Weise, wie Thomas beide Welten verbinde, unseren Ansprüchen noch genüge, glaubt Eucken verneinen zu müssen. Er selbst schätze Aristoteles hoch, und was Thomas anbelange, so brauche auch derjenige, der ihn wegen seines Mangels an schöpferischen Ideen nicht als einen Denker ersten Ranges gelten lassen könne, ihn deshalb keineswegs für unbedeutend, noch sein Werk für geringfügig zu halten (S. 26). Also Thomas kein Denker ersten Ranges! Wohl aus dem Grunde, weil er nicht wie Fichte, Schelling u. a. ein ephemeres Luftgebäude aufgestellt? Sieht man indes auf die eminente spekulative Begabung, den intuitiven Scharfblick des Aquinaten, durch welchen seine Schriften zu einer Rüstkammer geworden sind, aus der immer wieder Waffen gegen neuere und neueste „schöpferische Ideen“ entnommen werden können: so gehört eine groſse Dosis Voreingenommenheit dazu, ihm die Qualität eines Denkers ersten Ranges abzusprechen. Er war eben der besonnene Denker, dem es um Wissenschaft, nicht um den glänzenden Schimmer origineller Ideen zu tun war; darum knüpfte er an jenen Philosophen an, der die ewigen Grundlagen der Wissenschaft gelegt und dessen Bau geeignet war, dem wissensdurstigen Menschengeiste als dauernde Wohnstätte zu dienen. Denn Aristoteles ist

keineswegs nur der Philosoph der klassisch-griechischen Kultur, sondern der tief- und scharfsinnige Interpret der natürlichen, durch Vernunft erkennbaren Ordnung. Dabei bediente er sich, wie Eucken selbst konstatiert, weder einseitig der Synthese noch einseitig der Analyse und zwar keineswegs, wie derselbe meint, in vorwiegend künstlerischer, sondern in wahrhaft wissenschaftlicher Weise. Wie aber speziell „mathematische Anregungen" bei Aristoteles nicht zur Würdigung gelangt sein sollen, ist schwer zu erraten (S. 28 f.). Entspricht doch die euklidische Geometrie genau dem Bilde, das Aristoteles in den zweiten Analytiken vom wahrhaft wissenschaftlichen Verfahren entwirft. Die Atomistik Demokrits aber verwarf er mit Recht, sofern diese sich als eine letztgültige Lösung der Frage nach den Konstitutiven der Körperwelt zu geben vermafs.

Des Aristoteles Denkweise sei noch die naivmenschliche, wenn auch geläutert und veredelt, der Atomismus unterliege einer dynamischen Theorie recht naiver Art, ein vollständiges Innenleben finde sich nicht in der reinen Innerlichkeit. Natürlich spielt bei diesen Einwürfen auch der geozentrische Standpunkt eine Rolle. In dem allen sei ein besonderer geschichtlicher Stand in Begriffe gefafst, über den die weltgeschichtliche Bewegung Punkt für Punkt hinweggegangen sei (S. 30). Nun, der geozentrische Standpunkt, materiell genommen, ist allerdings überwunden; dagegen in einem geistigeren Sinne merkwürdigerweise (im Hegelschen Systeme) wieder auferstanden. Was aber die naive Denkweise betrifft, so ist doch Eucken selbst seiner Sache nicht so sicher, denn er bekennt, es lasse sich Punkt für Punkt nachweisen, dafs in Aristoteles' Streben unverlierbare Tendenzen stecken, wie denn schliefslich alle Analyse zu einer Synthese zurücklenken müsse (S. 31).

Also käme der aristotelische Dynamismus doch wieder zu Ehren! Auch sein „naiver" Realismus, der objektive sinnliche Qualitäten anerkennt, wird schliefslich über jenen Idealismus triumphieren, dem „die Dinge an sich" in eine unermefsliche Ferne gerückt sind.

Zur Not soll sich der scholastische Aristotelismus bei einiger Geschicklichkeit ganz wohl mit dem vereinbaren lassen, was man als unbestreitbares Ergebnis der modernen Wissenschaft auch dort festhalten möchte. Aber die neue Wissenschaft atme in Wahrheit einen völlig anderen Geist (S. 33). Nun diesen nebelhaften Geist wollen wir ihr lassen; in der Tat aber hat er sich bereits völlig in Nichts (Nihilismus) aufgelöst.

Dafs der „Geist" im aristotelischen System nicht zu seinem

Rechte komme, weil es nur zusammen mit der Betätigung nach aufsen hin ein Seelenleben kenne (S. 30), wurde bereits widerlegt, es kann aber auch auf die Bestimmung der Gottheit als reine Aktualität und Intellegibilität (*νόησις νοήσεως*) hingewiesen werden.

Nun soll aber auch die innere Haltbarkeit des Hauptzuges der aristotelischen Philosophie bestritten werden. Damit glaubt Eucken den tödlichen Streich gegen den Neuthomismus zu führen. Es ist aber ein Luftstreich. Denn diese Philosophie ist durchaus nicht jener „immanente Idealismus", von dem Eucken träumt, der fortwährend Idealistisches und Realistisches ineinanderschiebe und an einem unerträglichen Widerspruch leide (S. 34).

Was hier als unerträglicher Widerspruch hingestellt wird, bildet tatsächlich den hohen Vorzug, durch welchen sich die Philosophie des Aristoteles über die in zwei unversöhnliche Richtungen gespaltene Philosophie der neueren Zeit, die aprioristisch-rationalistische und die empiristisch-sensualistische erhebt. Ideales und Reales sind in dieser Philosophie in das richtige Verhältnis gesetzt; beide, sowohl die sinnliche als auch die intellektuelle Erkenntnis gelangen zu ihrem Recht. Die Bezeichnung: „immanenter Idealismus" aber trifft schon aus dem Grunde nicht zu, weil Aristoteles weit davon entfernt ist, die logische Ordnung der Ideen, mit der sie im menschlichen Denken behaftet sind, auf die Wirklichkeit zu übertragen und die Individuen als Erscheinungsformen der Art-, die Arten als Evolutionen der Gattungsideen und diese als Modifikationen der Kategorien, das gesamte Dasein aber als das eine mannigfaltig erscheinende Sein aufzufassen. Seine Entelechien sind Realprinzipien, mit dem Stoffe zugleich gesetzte Schöpfungen einer höchsten Intelligenz. Mag man Hegels System als immanenten Idealismus bezeichnen, auf die Philosophie des Aristoteles angewendet, enthält diese Bezeichnung ein Mifsverständnis oder eine Ungerechtigkeit.

Der Grundfehler liege darin, dafs rasch und unmittelbar eine Synthese gewonnen werden soll. Ist die Theorie von Form und Materie gemeint: nun so gehe man langsam vor und führe die Körper zuerst auf Moleküle und Atome zurück und lasse dann diese aus einem materiellen und formellen (gewissermafsen gedanklichen) Elemente bestehen. Wird dann Prof. Eucken zufrieden sein? Oder bekennt er sich wirklich zu dem starren Atom als einem Letzten, Ursprünglichen? Wie will er dann das Leben, den Organismus begreifen?

Aristoteles habe, fährt Eucken fort, zwar eine Gottesidee,

kenne aber keine Vorsehung, keine individuelle Unsterblichkeit, keine Begründung der Ethik auf Religion (S. 36). Ist denn das alles so ausgemacht? Gelten denn eine Reihe von Aussprüchen über göttliches Wissen (gegen Empedokles), über die Liebe der Gottheit zu den Guten (vgl. Brentano, Über den Kreatianismus des Aristoteles. 1882) nichts in den Augen seines strengen Kritikers? Die aristotelische Gottheit soll nur zur Erklärung der Einheit der Welt und der Bewegung dienen! Aber was ist Bewegung im Sinne des Aristoteles? Erhebung von der Potenz in den Akt im Gebiete des Geistes wie der Natur. Trotzdem soll der aristotelische Gott nicht in das Innerste des Geisteslebens eingreifen. Und endlich was ist eine Unsterblichkeit ohne Individualität? Ein hölzernes Eisen! Mufs denn der grofse Grieche zum philosophischen Stümper um jeden Preis gemacht werden?

Was weiterhin das Verhältnis der aristotelischen Philosophie zum Christentum betrifft, so kann mit Fug und Recht nicht behauptet werden, dafs sie sich gegen eine übernatürliche Offenbarung verschliefse. Erstens beschränkt sie sich auf die natürliche Ordnung, wie sie durch reflektierende Vernunft erkennbar ist, und erhebt keinen Anspruch auf intuitive Erkenntnis des Göttlichen, wie der Neuplatonismus. Zweitens denkt Aristoteles so bescheiden von unserer Erkenntnis des rein Intellegiblen, dafs er das geistige Auge des Menschen mit dem der Nachtvögel vergleicht. Drittens endlich schätzt er die geringe Kenntnis von göttlichen Dingen höher als alles weltliche Wissen. Sollte man angesichts solcher Aussprüche nicht vielmehr annehmen, dafs Aristoteles gegebenen Falles mit Freuden die Kunde von einer unmittelbaren Offenbarung aufgenommen hätte, da er überdies mit Hochachtung von den religiösen Traditionen der Völker spricht?

Warum soll sich also eine solche Denkweise nicht mit dem vollen und ganzen Christentum „zusammenfügen“ lassen? (S. 37). Das Christentum ist zweifellos ein Ganzes, aber als eine höhere, übernatürliche Ordnung setzt es die Natur voraus. Dies kann nur leugnen, wer Natürliches und Übernatürliches, Menschliches und Göttliches vermischt und damit dem Pantheismus sich ergibt, einer Gottes- und Weltanschauung, wie sie als verhängnisvolle Mitgift dem Protestantismus bereits in die Wiege gelegt war. Nun ist aber die aristotelische Philosophie als die Blüte der rein natürlichen Erkenntnisbestrebungen der Menschheit unter allen anderen Philosophien die getreueste Interpretin der natürlichen Ordnung. Daher kann auch aus dem Umstand, dafs Mohammedanismus und Judentum noch vor dem Christentum mit Aristoteles

„zusammengebracht“ wurden (S. 39), kein Einwand gegen die „Zusammenfüg“barkeit mit dem Christentum entnommen werden. Vielmehr spricht es zugunsten der aristotelischen Philosophie, dafs gerade die monotheistischen Völkerschaften sich ihrer zu wissenschaftlichen Zwecken bedienten. Denn wenn auch die nichtchristlichen Philosophen des Mittelalters in die aristotelische Philosophie neuplatonische Ideen hineintrugen, so war es doch der monotheistische Charakter jener Philosophie, durch den sie sich ihnen empfahl. Dagegen führte die Scholastik die Wahrheitselemente des aristotelischen Systems bis zu einer vollständigen Theorie der natürlichen Gotteserkenntnis durch, an die sich dann der Inhalt der christlichen Offenbarung vervollkommnend und bereichernd anschlofs nach dem Grundsatz: gratia perficit naturam: ein Anschlufs, der im Sinne einer innigen Durchdringung und Beherrschung der niederen durch die höhere Ordnung, nicht aber in dem einer Vermischung beider (wie im protestantischen Systeme) zu denken ist.

Auch Eucken meint (S. 41), Thomas mit seiner universellen Art würde schwerlich eine so gewaltige Bewegung wie das moderne Kulturleben in Bausch und Bogen verwerfen und verdammen. So wie dieser Satz liegt, enthält er eine nichtssagende Phrase. Es handelt sich nicht um das Kulturleben und ein Urteil darüber in Bausch und Bogen, sondern um den prinzipiellen Wahrheitsgehalt der thomistischen Philosophie gegenüber der in Apriorismus und Empirismus gespaltenen, nunmehr völlig bankrott gewordenen modernen Philosophie. Wie sich dieser gegenüber Thomas verhalten würde, darüber belehren uns seine Schriften, aus denen wir, wie früher bemerkt wurde, die siegreichen Waffen zur Überwindung der modernen Irrtümer zu entnehmen in der Lage sind. Was aber den Ausbau des thomistischen Systems betrifft, so können wir ihn im Geiste seines Urhebers fortführen, ohne auch nur eine der wirklichen Errungenschaften des modernen Kulturlebens preiszugeben. Man beweise uns also entweder, dafs dies doch der Fall sei, oder lasse uns mit dem Vorwurf der „Rückständigkeit“ oder wie diese abgenutzten Phrasen lauten, in Ruhe.

Wir wollen von Prof. Eucken nicht scheiden, ohne den Wunsch ausgesprochen zu haben, er möge, statt gegen die Thomisten den gespenstischen „Geist“ der modernen Philosophie zu beschwören, dem es bisher nicht gelungen ist, feste Gestalt in einem haltbaren System zu gewinnen, sich in seinem Kampfe gegen den Naturalismus unseren Bestrebungen anschliefsen. Er wird — wir zweifeln nicht — bei näherer Bekanntschaft nicht

zu verachtende Bundesgenossen in uns erkennen. Diesen Kampf macht Dr. R. Falckenberg zum Gegenstand einer Festschrift unter dem Titel: (2) R. Euckens Kampf gegen den Naturalismus. Als Ziel dieses Kampfes wird die Anerkennung der Selbständigkeit des Geisteslebens gegenüber dem Organisch-Psychischen bezeichnet. Man gestehe zwar heute im naturwissenschaftlichen Lager das Lebendige in seiner Anders- und Höherart dem Unorganischen gegenüber meist willig zu (?), betrachte auch das Seelische als nicht selbst körperlich, sondern nur als körperlich bedingt, anerkenne aber keinen weiteren Schnitt zwischen dem Organisch-Psychischen und Geistigen, ... von den Empfindungen gehe die Entwicklung in stetig aufsteigender Linie bis zu den höchsten Leistungen von Kunst und Wissenschaft (S. 2 f.). Das wäre also ein Kampf gegen den Sensualismus, wie ihn Condillac und im Grunde auch Locke vertraten. Jene Wandlung habe auch Darwins mächtiger Geist (?), das unaufhaltsame Vordringen seiner Anschauungsweise, herbeizuführen geholfen. „Die Idee der Entwicklung in der von ihm geprägten mechanichen Eigenart (!) (wenn auch nicht genau in der von ihm gegebenen speziellen Form) gelte als das einzige und das ausreichende Erklärungemittel“ (ebd.). Merkwürdig, dafs noch jetzt ein Philosoph vor dem „mächtigen Geiste“ Darwins demütig den Kopf senkt, von einer Idee der Entwicklung im Darwinismus redet und seine mechanische Eigenart noch immer als ausreichendes Erklärungsmittel im naturwissenschaftlichen Lager gelten läfst, obgleich der heutige Naturalismus die „Anders- und Höherart“ des Lebendigen anerkenne. Hat etwa Darwin diese Anders- und Höherart des Lebendigen anerkannt und nicht vielmehr die Organismen völlig wie Mechanismen behandelt? Lese man doch in seinem Hauptwerk von der Entstehung der Arten seine Bemerkungen über die Art und Weise der Bildung des Auges nach, um von seiner „Eigenart“ einen Begriff zu bekommen.

Zur Begründung des wesentlichen Unterschiedes des Geistigen vom Psychischen (Sinnlichen) wird hingewiesen auf den über den assoziativen sich erhebenden normativen Gedankenlauf (S. 3 f.); auf den Widerspruch, in den sich der Naturalismus verwickelt, indem er das Mechanische sich über sich selbst erheben, seine Natur verleugnen läfst. Das Urteil, die Moral seien assoziativ, mechanisch unerklärbar. Irrig sei die Meinung, das ethische Problem entstehe erst in der Gesellschaft; bei der Wahrhaftigkeit handle es sich um die Lauterkeit des eigenen Tuns. Der Gedanke der Pflicht könne nicht mit Gewöhnung, Vererbung erklärt werden. Der Prozefs verlange ein Beharrendes,

eine Geschichte als Erlebnis des Geistes entstehe nimmer durch blofse Succession, die Verbindung zu einem geschichtlichen Leben fordere das Beharren fester Grundformen des Geschehens (S. 5 ff.). Nicht das Leben, die Kraftentfaltung kann als Inbegriff aller Werte gelten, was den Menschen gewinnt, sei nie die blofse Bewegung, sondern die Bedeutung ihres Inhalts. Die Welt hat tatsächlich für den Menschen eine andere Bedeutung, als ihr im System des Naturalismus eingeräumt wird. Wo der Mensch scheinbar vor sich selbst flüchtet, flieht er nicht aus sich heraus, sondern zu einem weiteren Begriff seines eigenen Wesens (S. 11 f.). Des Verf. Schlufswort lautet: „Den Nachweis, dafs die Wirklichkeit sich dem Schema des Naturalismus nicht fügt, halten wir für überzeugend erbracht" (S. 11).

Unsererseits haben wir nur hinzuzufügen, dafs die hier angeführten Gründe, soweit sie wissenschaftlich Wert besitzen, in der Scholastik längst in systematischer Form zur Geltung gebracht wurden. Bereits in der Art, wie der menschliche Verstand das Sinnliche selbst durch Begriffe (allgemeine Vorstellungen) erkennt, zeigt sich die Freiheit desselben vom Stoffe und seinen mechanischen Gesetzen. Es handelt sich aber heutzutage nicht allein um die Überwindung des mechanischen Naturalismus, sondern auch um jenen in das höhere, religiöse Gebiet einschlagenden Naturalismus, der nichts Übermenschliches, keine göttliche Transcendenz anerkennt, und damit auf einer schiefen Ebene sich befindet, auf der er sich schliefslich nicht zu behaupten vermag und daher doch wieder in den modernen materialistischen Naturalismus zu sinken in Gefahr ist.

In einem völlig anderen Lichte als R. Eucken zeigt uns die Lehre des Aristoteles die neueste gediegene und gründliche Arbeit von (3) Dr. E. Rolfes: „Des Aristoteles Schrift über die Seele, übersetzt und erläutert". Der Verf. ist den Lesern des Jahrbuchs bereits als hervorragender Kenner und Forscher des griechischen Philosophen bekannt geworden. Im Vorliegenden bietet er uns eine neue dankenswerte Frucht seiner Studien. Es ist eine Übersetzung nebst Kommentar jener Schrift, die der arabische Philosoph Alfarabi nach eigenem Geständnis zweihundertmal gelesen haben soll.[1]

Vor allem sei aus dem Kommentar eine Stelle herausgehoben, die einen Gedanken betrifft, der im System des hl. Thomas sich als ungemein fruchtbar erwies. Anknüpfend an die Lehre des

[1] Nach dem Bericht Ibn Khallikans. S. Dukes, Philosophisches aus dem 10. Jahrh. Nakel 1868. S. 56.

Stagiriten, dafs das Lebendige zeugungsfähig sei, um „an dem Ewigen und Göttlichen teilzunehmen", soweit es dies vermöge (S. 82), bemerkt der Verf.: „Dies ist wieder ein echt philosophischer Gedanke, den ausgesprochen zu haben Aristoteles und seinem grofsen Vorgänger Plato zu unvergänglichem Ruhme gereicht. Man weifs, dafs Aristoteles diese Idee gewissermafsen zum Schlufsstein seines Systems gemacht hat, indem er den ganzen Weltlauf daraus erklärt, dafs alles nach dem letzten Ziele hinstrebe. Man weifs aber auch, dafs die moderne Aristoteles-Erklärung die aristotelische Idee in unverantwortlicher Weise dahin mifsdeutet hat, dafs der Gott unseres Philosophen der Wirkungskraft ermangele; er sei nur mit der Theorie, der Anschauung seiner selbst beschäftigt. Es ist kein Beweis für den Fortschritt der Wissenschaft, dafs die grofse Idee des Stagiriten von den heutigen Epigonen so kläglich mifsverstanden werden konnte. Wer sieht nicht, dafs die Idee von Gott als Endziel die andere vom Ursprung der Welt aus ihm voraussetzt? Wer hätte denn anders die Dinge in der Richtung auf Gott gestellt, wenn nicht ihr Urheber, der alles so ins Dasein rief, dafs es ihm durch sein Wesen ähnlich ist und durch seine Tätigkeit nach weiterer Verähnlichung mit ihm hinstrebt?"

In der Vorrede wird an den Wunsch Schellings nach einer paraphrastischen Übersetzung der aristotelischen Metaphysik erinnert. Der Verf. meint nicht mit Unrecht, nachdem er die Wahl der Psychologie gerechtfertigt, von ihr aus sei — in Anbetracht, dafs Aristoteles den erkennenden Geist von einem gedanklichen Agens bewegt sein läfst, wie den Sinn von einem sinnlichen — der Fortschritt zur Metaphysik leicht gemacht (S. III f.). Ferner lesen wir die treffende Bemerkung, die von Aristoteles gegebene Definition der Seele solle in seinem Sinne auch für die vernünftige Seele gelten, so dafs Aristoteles auch diese als erste Wirklichkeit des Leibes erkläre (S. VII), was der von der Kirche adoptierten scholastischen Auffassung entspricht. Unter die Seelenvermögen rechnet Aristoteles mit Recht auch das vegetative (a. a. O.). Die Sinnesvermögen nehmen Qualitäten, Formen ohne Materie auf; es ist eine ideale Aufnahme, die da vor sich geht. Der Verstand ist nichts Körperliches. „Was alles Körperliche in der Weise erkennt, dafs es in einer allgemeinen Vorstellung vieles oder alles Körperliche umfafst, mufs ebendarum aufserhalb des Körperlichen und über ihm stehen, mufs unkörperlich und übersinnlich sein" (S. IX). Der Beweis für einen Centralsinn wird zunächst daraus entnommen, dafs wir unseres eigenen Wahrnehmens inne werden. In unmittelbarem

Dienste der Gedankenbildung steht die Phantasie, aus deren Bildern wir die Begriffe der Dinge erheben. Deutlich wird die Unsterblichkeit der denkenden Seele gelehrt. Der νοῦς ποιητικός ist die Seelenkraft (also nicht die schaffende göttliche Vernunft), welche das potentiell Intellegible actu intellegibel macht. Das Intellegible ist sofern Objekt der Seele, als es im Sinnlichen eingeschlossen ist: eine eigene und getrennte Offenbarung desselben ist der Seele versagt. Vom Gemüte redet Aristoteles nicht eigens, da er mit vollem Recht ein eigenes Gefühlsvermögen nicht anerkennt (S. X ff.).

Gegen Esser u. a. nimmt der Verf. den überlieferten Text in Schutz. Von den Kommentaren ist der des Philoponus unter den griechischen am meisten benutzt, obwohl sich darin jene „Meisterschaft in der philosophischen Erfassung der aristotelischen Gedanken wie bei St. Thomas von Aquin“ nicht findet (S. XVI). Trendelenburgs Kommentar trifft in wesentlichen Punkten den wahren Sinn des Aristoteles nicht, da er „die grofsen metaphysischen Begriffe des Aristoteles nicht im Lichte der wissenschaftlichen Überlieferung zu betrachten weifs“ (S. XIX).

Der Kommentar ist ohne Vernachlässigung des philologisch-kritischen Momentes vorwiegend sachlich gehalten, mit weiser Beschränkung und in klarer wie präziser Darstellung die entscheidenden Lehren hervorhebend. Der Gesamteindruck ist ein für die scholastische Aristoteleserklärung ebenso günstiger als für die moderne Auffassung (vgl. Zeller) ungünstiger. So heifst es zu 410 b 4: „Durch diese Stelle allein schon könnte sich die moderne Aristotelesauslegung, nach welcher der aristotelische Gott von allem aufser sich keine Kunde hat, eines Besseren belehren lassen. Denn wie könnte unser Philosoph es dem Empedokles zum Vorwurf machen, dafs Gott vom Streit nichts weifs, wenn er selbst meinte, dafs Gott alles aufser ihm unbekannt sei?“ (S. 46 f. Anm. 4).

Zu den bedeutsamsten Texten gehört der die Definition der Seele und ihr Verhältnis zum Leibe enthaltende. Unter Materie, ὕλη, ist nicht ein für sich daseinsfähiger Stoff zu denken, der nur unvollkommen gestaltet wäre und durch die Form eine vollkommenere Gestalt und höhere Eigenschaften und Kräfte erhielte, vielmehr hat die Materie aus sich und für sich keinerlei Dasein oder Wirklichkeit, die ja nicht ohne eine bestimmte Gestaltung sein könnte, sondern sie empfängt ihre Wirklichkeit erst von der Form, εἶδος (S. 58 f.). Bezüglich des Zeitpunktes der Beseelung ist bemerkenswert, dafs Aristoteles den entstehenden Leib dann beseelt werden läfst, wenn seine Organisation so weit

vorgeschritten ist, daſs er als Leib der bestimmten Spezies, der das werdende Wesen angehört, gelten kann (S. 60).

Nicht ganz können wir dem Verf. beistimmen, wenn er den vermeintlichen Mangel einer Erklärung des Lebens damit erklärt, daſs Leben ein einfacher und ursprünglicher Begriff sei, und daſs wir überhaupt nicht ins Innere der Dinge einzudringen vermögen (S. 60 f.). Das letztere ist insoweit richtig, als es sich um eine „intuitive“ Erkenntnis handelt, die uns versagt ist. Der Begriff „Leben“ aber, der mit dem der „Seele“ wohl innig zusammenhängt, nicht aber damit gleichbedeutend ist, setzt im Sinne des Aristoteles den der „Natur“ voraus und wird mit Recht vom hl. Thomas auf Grund der aristotelischen Daten durch den Begriff der Selbstbewegung näher bestimmt.

Dagegen stimmen wir dem Verf. vollkommen bei, wenn er die Ansicht der modernen Aristoteleserklärung zurückweist, daſs nach Aristoteles im Menschen nur die sinnliche Seele Form des Leibes sei, während der Geist oder *νοῦς* getrennt für sich bestehe (S. 61). Mit demselben Rechte bemerkt derselbe gegen v. Hertling, daſs Aristoteles, „wenn er die Seele als Form Begriff und Wesen nennt, es nur darum tue, weil die Materie, die an sich unerkennbar ist, ihre Wesensgestalt, durch die sie erkennbar wird, von der Form empfängt“ (S. 63). Die Scholastik unterschied deshalb die forma metaphysica oder den Wesensbegriff als Form des Ganzen von der forma physica oder der Teilform. (Vgl. uns. Schrift vom Prinzip der Individuation S. 11 ff.)

Eine erschöpfende Erklärung der aristotelischen, wichtigen Begriffsbestimmung, nach welcher die Wahrnehmung soviel als die Aufnahme der sinnlichen Formen ohne die Materie ist, gibt der Kommentar des hl. Thomas, den der Verf. in wörtlicher Übertragung mitteilt (S. 127 f.). Die Erscheinung der äuſseren Dinge in der Wahrnehmung ist naturgemäſs von der Vermittlung durch ideale subjektive Formen bedingt. Das äuſsere sinnenfällige Ding ist nur insoweit wirkliches Objekt des Sinnes, als es auf den Sinn einwirkt; die Einwirkung ist aber von der Aufnahme seitens des Sinnes bedingt, und diese Aufnahme besteht darin, daſs der Sinn sich selbst zum Bilde des Objektes gestaltet und auf Grund dessen das Objekt wahrnimmt (S. 141 f.). Doch räumt Aristoteles ein, daſs das aktuell Sensible nur durch den Sinn und die Wahrnehmung da sei (S. 143). Liegt hierin nicht eine Konzession an den modernen Idealismus? Es kann wohl sein, daſs Aristoteles mit jener Unterscheidung (des potenziell und aktuell Sensiblen) die Frage nach der Objektivität der sensiblen Qualitäten unberührt lieſs, daſs er den Tatsachen, die „etwa

die Objektivität der Sinnesqualitäten widerlegen können", nicht die behauptete Tragweite zugestand; denn gewisse optische Erscheinungen beweisen nur, dafs die Gesichtsobjekte durch Bewegung auf unser Gesicht einwirken, nicht aber, „dafs es in den Lichtstrahlen keine Qualität gibt, wie man sich die Farbe denkt" (S. 144). Des Verf. persönliche Ansicht bezüglich des „Klanges" geht dahin, dafs derselbe, wie er in unserer Vorstellung ist, aufser uns nicht sein könne, dafs objektiv „Totenstille herrsche". Wenn uns unsere Erinnerung nicht täuscht, lehrt schon Albert der Grofse vom Schalle, dafs er wesentlich Bewegung sei. Über unsere eigene Ansicht bezüglich der sensiblen Qualitäten haben wir uns wiederholt auf das bestimmteste ausgesprochen.[1] Was aber Aristoteles betrifft, so ist an seinen Grundsatz zu erinnern, dafs das Potenzielle der Aktuierung durch ein bereits actu Bestehendes bedürfe; die Sinne aber verhalten sich als Potenzen, die also durch ein actu Vorhandenes aktualisiert, aus der Potenz in den Akt übergeführt werden. Jene scheinbare Konzession kann demnach nur im Sinne einer Anwendung des allgemeinen Grundsatzes zu verstehen sein, dafs die Tätigkeit des Tätigen im Leidenden sei, indem es nicht in sich, sondern am letzteren eine Veränderung hervorbringt. Das Sensible bewegt, ohne selbst bewegt zu werden. Würde Aristoteles ein potenziell Sensibles im strikten Sinne des Wortes annehmen, so müfste er auch einen sensus agens lehren, vergleichbar dem intell. agens, wie denn später ein solcher von Suarez angenommen wurde. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, dafs Aristoteles die Objektivität der sensiblen Qualitäten gegen Demokrit und die Sophisten ohne Restriktion, wenn auch unter Anerkennung der Relativität (Abhängigkeit von der Beschaffenheit des Organs, das die richtige Mitte haben, richtig disponiert sein mufs) der Wahrnehmung angenommen habe.

Bezüglich des Gemeinsinns (S. 137) dürfte die Annahme der wahren Meinung des Aristoteles kaum entsprechen, dafs er das einzige die Farbe und die übrigen Sinnesobjekte auffassende Vermögen sei, dafs es also nicht das Auge ist, welches sieht, sondern der innere Sinn (S. 137). Dieser Auslegung steht das Verhältnis entgegen, in welchem das Sehvermögen zum Auge nach aristotelischer Lehre steht, indem es zum lebendigen Auge sich ähnlich als Form verhält wie die Seele zum gesamten Organismus. Da nun aber der Akt — das wirkliche Sehen — nichts anderes ist als das aktualisierte Vermögen, so ist es in

[1] Unter and. in diesem Jahrbuch Bd. IV S. 217 ff.

der Tat das lebendige Auge, das sieht. Es sieht aber nur in lebendigem Zusammenhange und unter Mitbetätigung des inneren Sinnes, dessen Verzweigungen die äufseren Sinne sind, was sich äufserlich in der zur Betätigung der einzelnen Sinne notwendigen Verbindung mit dem Centralorgan darstellt. Gleichwohl sind es nicht zwei Sinne, die sehen, der äufsere und der innere Sinn; denn jener ist nach aufsen gerichtet und hat den sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand zu seinem direkten und unmittelbaren Objekt; der innere Sinn dagegen erkennt direkt den Zustand (die Tätigkeit) der einzelnen Sinne und nur insofern auch die sinnliche Qualität, als der äufsere Sinn durch sie informiert ist. Die Funktion des einen ist Wahrnehmung, die des andern das Bewufstsein der Wahrnehmung.

Zur Erörterung über die Phantasie bemerkt der Kommentar, es gehe, was nicht immer zugegeben werde, daraus hervor, dafs die Phantasie nach Aristoteles ein sinnliches Vermögen sei (S. 160).

Die Worte 429 a 18—21 erklärt der Kommentar als den Höhepunkt der ganzen Schrift. „Sie sprechen die Geistigkeit der Seele aus und begründen dieselbe“ (S. 164). Das ἀμιγής bedeute: unvermischt mit der Materie, d. h. unkörperlich oder geistig (S. 165). Indem die Denkseele als τόπος der idealen Formen bezeichnet wird, ist sie als in sich subsistierendes Wesen erklärt (S. 171), woraus dann weiter ihre Unsterblichkeit gefolgert wird (S. 180 f.). Das aktive Prinzip (der int. agens) wirkt einem Lichte gleich auf die Sinnenbilder, um sie actu intellegibel zu machen. Aristoteles „begnügt sich damit, die Richtung zu bezeichnen, in welcher die Lösung des Problems der Erkenntnis zu suchen ist. Die Lösung selbst gibt er nicht, und vielleicht geht sie überhaupt über menschliche Kräfte hinaus“ (S. 179). Wie uns scheint, ist im int. agens die Lösung des Problems insoweit gegeben, als sie auf dem der menschlichen, reflektierenden, diskursiven Erkenntnisweise entsprechenden Wege möglich ist: eine Lösung, die zugleich den psychologischen wie metaphysischen Voraussetzungen des Aristoteles gegenüber Platon konform ist. Durch den Gang der neueren Philosophie, die sich in Apriorismus und Sensualismus spaltete, ist die aristotelisch-scholastische Abstraktionstheorie glänzend gerechtfertigt.

Den Geist, von dem es heifst, dafs er nicht bald denkt, bald nicht denkt, erklärt der Kommentar mit Brentano vom göttlichen Geiste, nach dem Grundsatz, dafs, absolut gesprochen, der Akt das Frühere ist (S. 180). Der Gang des Beweises für die Unsterblichkeit aber ist der, dafs aus der Unkörperlichkeit des

Denkaktes die Unkörperlichkeit, Geistigkeit und Substantialität der denkenden Seele (Sinn des χωριστός), und daraus die Unsterblichkeit (χωρισθεὶς) gefolgert wird.

Mit Recht wird es unverständig genannt, wenn Bullinger behauptet, nur der int. agens sei unsterblich und der als korruptibel bezeichnete νοῦς παθητικός sei der νοῦς δυνάμει (S. 183). Der Kommentar erklärt den νοῦς παθητικός als die sinnliche Seele mit Einschlufs der Phantasie und bezieht das οὐ μνημονεύει auf die Abnahme des Gedächtnisses im Alter und die Abhängigkeit des Denkens vom Phantasma.

In dieser ganzen vortrefflichen Erörterung ist nur die Ausdrucksweise zu beanstanden, getrennt sei der νοῦς nur Geist, nicht mehr mit der sensitiven und vegetativen Seele in einer Substanz verbunden, was dahin (gegen die wahre Meinung des Kommentators) gedeutet werden könnte, dafs die menschliche Seele aus drei Seelen bestehe, von denen zwei korruptibel seien. Vielmehr ist es die eine, intellektive Seele, die Grund nicht nur des intellektuellen, geistigen Lebens ist, sondern auch des sensitiven und vegetativen, jenes für sich allein, dieses nur in Verbindung mit dem Körper (S. 185).

Vergleicht man die im vorliegenden Kommentar dargelegte Auffassung der aristotelischen Seelenlehre mit der Darstellung der Neueren, Trendelenburgs, Zellers u. a., so ergänzen sich in jener alle Teile zu einem verständlichen, wohlgefügten Ganzen, während in dieser die Psychologie und speziell die Erkenntnislehre des Stagiriten zu einem unauflöslichen Rätsel geworden ist. — Wir können den Wunsch nicht unterdrücken, der Verf. möge in derselben Weise noch andere Teile der aristotelischen Philosophie bearbeiten, vor allem die Metaphysik, die zweiten Analytiken und die physicae auscultationes.

Eine andere Frucht der aristotelisch-thomistischen Restauration sind die Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae von J. Gredt (4), die nunmehr mit dem uns vorliegenden zweiten Bande ihren Abschlufs gefunden haben. Der Verf. folgt mit Recht den Spuren der thomistischen Tradition, in welcher die Lehren des grofsen Meisters ihren getreuen Ausdruck und ihre konsequente, den Zeitbedürfnissen entsprechende Fortentwicklung erhielten. Der schön ausgestattete Band enthält in präziser und lichtvoller Darstellung die Psychologie, natürliche Theologie und Ethik. Den einzelnen Thesen sind die Belegstellen aus Aristoteles und Thomas beigefügt. — In den Prolegomenen zur Psychologie wird diese mit Recht als ein Teil der Naturphilosophie erklärt; denn auch die menschliche Seele als Wesens-

form des Körpers fällt trotz ihrer Subsistenz und Geistigkeit unter die Betrachtung des Physikers im aristotelischen Sinne oder der Naturphilosophie (S. 17).

Beachtenswert ist die Unterscheidung operativer und aktiver Seelenvermögen: Dicitur activa ea sola (potentia), quae transmutat obiectum suum. Es ist daher kein Widerspruch, wenn der int. possibilis (νοῦς δυνάμει) zugleich als operatives und passives Vermögen bezeichnet wird (S. 26). Dagegen sind die vegetativen Vermögen und der int. agens aktive Potenzen der Seele, von denen jene nur in Verbindung mit dem Leibe bestehen, dieser ausschliefslich aus der Seele entspringt und ihr inhäriert.

Auch die sensitiven Vermögen sind an Organe gebunden: principium efficiens proximum sensationis est organum animatum (p. 33).

Primäres Organ des Gemeinsinns ist das Gehirn, sekundäres aber das Rückenmark (S. 44). Die Phantasie wird mit Recht als ein vom Gemeinsinn verschiedener innerer Sinn erklärt, da ihre beiderseitigen Formalobjekte verschieden sind. Nicht minder ist zu billigen das Festhalten an der vis aestimativa (bez. cogitativa) und der memoria sensitiva (p. 47).

Gegen Suarez wird erklärt, primum (intellectus) cognitum esse universale, non singulare (p. 61). Essentia singularis nos latet (p. 62). Sententia Suaresii continet germen Sensualismi, cum in ea non satis distinguantur obiectum formale sensus et obiectum formale intellectus (p. 67).

Vortrefflich ist die Erörterung über den int. agens, dem (gegen denselben Suarez) eine Einwirkung auf das Phantasma zugeschrieben wird, infolge deren dieses concurrit vere efficienter ut instrumentum intellectus agentis, quatenus virtute spirituali per modum entis vialis in se recepta elevatur ad producendam speciem impressam (p. 74). Die Berufung auf die blofse radicatio in eadem anima führt zur Ansicht des Durandus zurück (S. 75).

Mit Aristoteles, Thomas, Suarez und Vasquez wird die These (gegen Scotus) verteidigt: Intellectus est potentia simpliciter perfectior voluntate, secundum quid tamen imperfectior (p. 89).

Bezüglich der Zeit der Erschaffung der menschlichen Seele glaubt der Verf. die Konzession machen zu sollen, dici posse cum recentibus ab initio dispositiones convenientes ad animae rationalis infusionem induci eamque proinde a Deo creari et infundi, nulla alia anima praecedente (p. 107).

Der Schlaf wird mit Aristoteles als Bindung des Gemeinsinns definiert (S. 113).

Von tiefem Verständnisse der thomistischen Lehre zeigt die gegen Suarez, welcher der ersten Materie irgendeinen inkompletten Akt zuschreibt, gerichtete Bestimmung, animam humanam esse actum simpliciter primum, ac proinde subiectum cui unitur, seu materiam primam ex se esse puram potentiam in sensu absoluto, quae recipiat ab anima non tantum esse vivens, sed etiam esse corpus (p. 119). Wir rechnen es dem Verf. zum Verdienste an, dafs er durch den von verschiedenen Seiten erhobenen Lärmruf gegen den angeblichen „Unbegriff" der reinen Potenz sich nicht beirren liefs und an dem tief spekulativen Gedanken des Dreigestirns, Aristoteles, Augustin und Thomas festhält. Damit steht nicht im Widerspruch die weitere Bemerkung: rectius dici animam informare corpus, quam materiam primam, da es eben die in esse corporis konstituierte erste Materie ist, welche die Seele informiert (S. 121).

Treffend wird behufs Bestimmung der Einfachheit der Seele die simplicitas perfectionis (Konzentriertheit des Seins) von der simpl. imperfectionis (z. B. des Punktes) unterschieden (S. 120).

Die natürliche Theologie wird in zwei Teilen behandelt: 1. de esse divino, 2. de operatione divina.

Bezüglich des ens a se (S. 132) glauben wir erinnern zu sollen, dafs der Begriff des unbewegten Bewegers, des actus purus, des esse subsistens für die Lehre von den göttlichen Attributen sich fruchtbarer erweist als der des ens a se, wiewohl dieser in der vom Verf. gegebenen Erklärung haltbar und notwendig ist.

In der Frage nach der metaphysischen Wesenheit Gottes sucht der Verf. die verschiedenen Ansichten zu vereinigen und stellt die These auf: Essentia Dei metaph. consistit in esse a se quod est ipsum esse subsistens et intelligere actualissimum (p. 154).

Unsere Ansicht geht dahin, dafs aus dem Begriff des actus purus, durch den Gott aufs bestimmteste vom Geschöpfe unterschieden ist, sowohl das esse a se als die reine Intelligibilität und Intellektualität erschlossen wird. Dies scheint uns auch die Ansicht des englischen Lehrers zu sein.

Über die göttliche Mitwirkung mit den geschöpflichen Ursachen stellt der Verf. die These auf: Causa prima cum causis secundis concurrit concursu tum simultaneo, tum praevio. Damit entfällt die Annahme der molinistischen, philosophisch unhaltbaren und theologisch überflüssigen scientia media von selbst. Die praemotio physica wird erklärt als „forma creata, quae a Deo imprimitur causae secundae antecedenter ad eius operationem,

ita ut virtus causae secundae in recipienda hac impressione se habeat mere passive et non agat nisi postquam receperit (p. 184). Praemotio non est neque actus primus (virtus agendi) neque actus secundus (operatio), sed applicatio actus primi ad actum secundum (p. 186).

Da diese göttliche Vorausbewegung nicht blofs zur Substanz, sondern auch zum Modus des Aktes bewegt, so hebt sie die Freiheit nicht auf, sondern „causat actualem libertatem“ (p. 189).

Mit dieser Darstellung lehnt sich der Verf. an die besten Traditionen seines Ordens, die Lehre der Salzburger Theologen an.

Die Ethik zerfällt in die zwei Abschnitte, der allgemeinen Ethik und des Naturrechts. Auch hier bleibt die Darstellung den grofsen Vorgängern der thomistischen Schule treu. Wir können nur einzelnes hervorheben. Die Glückseligkeit besteht formell nach ihrem Wesen ausschliefslich in einer Tätigkeit des Intellekts. Durch das natürliche, in der Vernunft sich bekundende Gesetz partizipiert der menschliche Geist am ewigen Gesetze. Das positive Gesetz verhält sich (naturgemäfs) als genauere Bestimmung des natürlichen Gesetzes.

Die Moralität der menschlichen Handlung besteht in der transcendentalen Beziehung des actus humanus zur regula morum.

Die göttliche Wesenheit ist regula morum suprema fundamentaliter, der göttliche Wille oder das ewige Gesetz ist dies formaliter. So ist auch die vernünftige Natur regula morum proxima wurzelhaft (radicaliter), nicht formell; die moralische Güte der menschlichen Handlungen ist daher in erster Linie abzuleiten aus dem ewigen Gesetze, quatenus haec (lex aet.) ordinat creaturam rationalem ad finem ultimum libere attingendum.

Auch sensitive Vermögen sind Subjekte von Tugenden (der fortitudo und temperantia), sofern sie rational sind per participationem. Die moralischen Tugenden hängen unter sich und mit dem Endziel zusammen, so dafs, wer eine davon nicht hat oder der rechten Richtung auf das Ziel ermangelt, keine von ihnen vollkommen besitzt. Der Mensch hätte auch zu einem blofs natürlichen Endziel, einer natürlichen Glückseligkeit von Gott bestimmt werden können, die in der natürlich vollkommensten Gotteserkenntnis bestanden haben würde.

Das Recht hat sein letztes Fundament im ewigen Gesetz. Die Erzwingbarkeit des Rechtes ist keine wesentliche Bestimmung desselben. Die Kindererziehung ist Recht und Pflicht der Eltern. Die Ehe ist naturrechtlich unio stabilis, indissolubilis unius cum una. Der Staat ist eine vollkommene Gesellschaft, sein Zweck nicht der absolute, sondern das Wohl der Bürger, das er nicht

blofs negativ durch den Schutz der Rechte, sondern auch positiv zu fördern berufen ist. Die staatliche Autorität ist unmittelbar von Gott oder dem ewigen Gesetz. Die unmittelbare Ursache des konkreten Staates ist ein wenigstens impliciter Vertrag, der auf Grund naturgesetzlicher Neigung und Anordnung zu schliefsen ist. In civitate autem constituta autoritas seu potestas suprema primitus est apud populum, non tamen perfecte, sed imperfecte tantum et instrumentaliter. Es bedarf kaum der Bemerkung, dafs diese Auffassung des Staates von der einseitig geschichtlichen, die den Unterschied von Staat und Familie verwischt, sowie von der abstrakt rationalistischen gleichweit entfernt ist. Cum regia potestas essentialiter differat a potestate patria, haec regia evadere non poterat sine consensu et electione multitudinis saltem indirecta (p. 299).

Allen, welche die genuine Lehre der thomistischen Schule, der unter allen katholischen Schulen hervorragendsten und vor allem durch Kontinuität der Entwicklung ausgezeichneten, deren Philosophie, wenn irgendeine auf den Titel der phil. perennis Anspruch erheben kann, kennen lernen wollen, seien diese Elementa Philos. Aristotelico-Thom. aufs wärmste empfohlen.

Mit entschieden geringerem Erfolge, wenn auch nicht minder emsig als die Anhänger der alten Schule arbeiten die Freunde Kants, ohne dafs die Absicht gelingen will, der herrschenden philosophischen Zersplitterung durch Rückkehr zu dem Königsberger Philosophen zu steuern. Was bisher erreicht wurde, ist nichts weiter als eine Kantphilologie, die das Verständnis und selbst das Ansehen Kants wenig zu fördern scheint und die Spaltung der Neukantianer selbst in sich befehdende Fraktionen nicht zu verhindern vermag. Vielmehr geht der Zug dahin, nachdem unter den widersprechenden Elementen der Kantschen Philosophie das aprioristische allgemein preisgegeben zu sein scheint, ausschliefslich das empiristische zur Geltung zu bringen, womit aber auch die Niederlage Kants und der Sieg der englischen Empiristen entschieden ist. Soll doch bereits ein hervorragender Neukantianer Locke (oder Hume) über Kant, den „grofsen deutschen Philosophen", den „gröfsten aller Denker" gestellt haben.

Das Interesse an Kant bekunden die zahlreichen neuen Ausgaben seines Hauptwerks, der Kritik der reinen Vernunft. Vor uns liegt die achte revidierte, von Th. Valentiner bearbeitete Auflage der den 37. Band der v. Kirchmannschen philos. Biblothek bildenden Ausgabe (5.). Auch in dieser revidierten Auflage ist die zweite Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft zugrunde gelegt. Bezüglich der Grundsätze, die ihn leiteten,

spricht sich der Herausgeber im Vorwort zur Revision dahin aus: „Hinsichtlich der Behandlung des Originaltextes habe ich dahin gestrebt, die altertümliche Sprache, insbesondere die Kantschen Eigentümlichkeiten, die oft mit den syntaktischen Regeln unserer Grammatik unvereinbar sind, möglichst zu bewahren. Als leitend galt mir daher der Grundsatz, nur da von den vorgeschlagenen Veränderungen Gebrauch zu machen, wo es die Glätte erforderte und durch eine kleine Änderung das Verständnis erleichtert wurde.“

Durch die Sorgfalt in der Herstellung des Textes und treffliche Ausstattung empfiehlt sich der Gebrauch dieser neuen Ausgabe allen, die sich mit dem grundlegenden Werke der neueren Philosophie vertraut machen wollen. Wer im Studium des Aristoteles ein solides Fundament für seine philosophische Bildung gewonnen hat, mag ohne Gefahr zu Kant gehen; er wird in seiner Überzeugung von dem Wahrheitsgehalt der aristotelischen Philosophie nicht erschüttert, sondern befestigt werden. Was Kant vergeblich vom subjektivistischen Standpunkte anstrebte, die sichere Fundamentierung des wissenschaftlichen, allgemeinen und notwendigen Erkennens, hat Aristoteles auf seinem objektiven Standpunkte und mittels seiner, dem deutschen Philosophen, der nur die nominalistische Auffassung Lockes vom Ursprung unserer Begriffe kannte, unbekannt oder unverstanden gebliebenen Abstraktionstheorie wirklich geleistet.

Es liegt uns ferne, die Bedeutung Kants unterschätzen und den deutschen Philosophen herabsetzen zu wollen. Abgesehen von seinem weitreichenden geschichtlichen Einfluſs, rechnen wir es ihm als Verdienst an, gegenüber dem wissensfeindlichen, irrationalen Empirismus, einer einseitigen Gefühls- und Glaubensphilosophie sowie einem in Phantastereien verlorenen philosophishen Mystizismus an den Merkmalen wahrer Wissenschaft, Allgemeinheit und Notwendigkeit festgehalten zu haben.

Von thomistischer Seite ist auſserdem ein doppeltes Wahrheitsmoment in der Kantschen Wissenschaftslehre anerkannt worden. Konst. v. Schäzler faſst dasselbe in folgenden Sätzen zusammen: Erstens, die intellektuelle Erkentnis beginnt (nimmt ihren Ausgangspunkt) von der Erfahrung und den Sinnen. Zweitens, die Dinge existieren in sich selbst nicht in derselben Weise, wie sie im Intellekte sind, der sie erkennt.

Diese Wahrheiten sind aber von Kant mit folgenschweren Irrtümern verquickt worden, indem die zweite den Sinn erhält, daſs nicht wirkliche Dinge, sondern bloſse Erscheinungen den Gegenstand der intellektuellen Erkenntnis bilden: eine Konsequenz

des Kantschen Apriorismus. Was aber die erstere Wahrheit betrifft, so gab ihr Kant eine Fassung, derzufolge die menschliche Erkenntnis nicht allein mit der Erfahrung beginnt, sondern auf sie sich beschränkt.

Den aus der aprioristischen Quelle entspringenden Irrtümern Kants stellt v. Schäzler folgende Thesen gegenüber: 1. der Intellekt empfängt seine Erkenntnis von den Dingen selbst durch die sie repräsentierenden Sinnenbilder und erkennt so die Dinge selber, nicht allein seine eigene Zuständlichkeit; 2. auf die Sinnenbilder wirkt, bevor sie auf den Intellekt einwirken, der Intellekt selbst als virtus activa in phantasmata.

In dieser echten Lehre des hl. Thomas liegt eine Widerlegung Kants, die allein als Beweis genügt, iure a nobis praedicari Angelicum ac celebrari uti eum, qui quotquot extituri aliquando essent errores quasi anticipando destruxerit. Die aus den Schriften des hl. Thomas von Schäzler angeführten Belegstellen zeigen in der Tat, dafs derselbe die Quelle der Irrtümer Kants genau gekannt hat, aber auch die dagegen sprechenden Gründe anzugeben wufste. Der Subjektivismus Kants hebt die Wissenschaft von den Dingen auf: si ea, quae intelligimus, essent solum species, quae sunt in anima, sequeretur, quod scientiae omnes non essent de rebus, quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus, quae sunt in anima; derselbe Subjektivismus führt zu dem sophistischen Satze, dafs alles, was (jedem) scheint, wahr sei, und dafs Widersprechendes zugleich wahr sei: eine Konsequenz, die Hegel zog. Den prinzipiellen Irrtum auch dieses Philosophen, der an Stelle der Dinge die Begriffe setzt, trifft der von Thomas aus der ganzen Erörterung gezogene Schlufs: Ideo dicendum est, quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo (nicht ut quod) intelligit intellectus. (Const. Schäzler, Divus Thomas, Romae, Friburgi Br. 1874. pp. 128 squ.)

Solange also nicht bewiesen ist, dafs das zeitlich Spätere auch notwendig das sachlich Richtigere und Bessere ist, haben wir keinen Grund, in dem Kampfe: „Thomas oder Kant“ uns gegen den zeitlich Früheren und für den zeitlich Späteren zu entscheiden. Die gleifsende Phrase vom „geschichtlichen Fortschritt“ wird uns in unserer Wahl nicht beirren, da diese sich von übergeschichtlichen, ewig gütigen Gesichtspunkten, nicht von herrschenden Tagesmeinungen leiten läfst.

Wie sich „geschichtlich“ durch den Abfall von Aristoteles und der Scholastik der aprioristische Subjektivismus Kants vorbereitete, davon gibt uns das getreueste und anschaulichste Bild der dritte Teil des trefflichen Überwegschen Grundrisses der

Geschichte der Philosophie (6): „Die Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts“, der uns in 9. Auflage vorliegt.

Die Philosophie der Neuzeit wird hier bestimmt als „die Philosophie seit der Aufhebung des die Scholastik charakterisierenden Dienstverhältnisses gegen die Theologie, in ihrem stufenweisen Fortgange zu einer freien, durch die vorangegangenen Bildungsformen mitbestimmten und vertieften, mit der gleichzeitigen positiv-wissenschaftlichen Forschung und dem sozialen Leben in Wechselwirkung stehenden Erkenntnis des Wesens und der Gesetze der Natur und des Geistes“ (S. 1). Also Fortgang zu einer freien Erkenntnis des Wesens und der Gesetze von Geist und Natur soll die Philosophie der Neuzeit sein. Damit ist wohl ihr Streben gekennzeichnet; sieht man aber auf den Erfolg, so zeigt die geschichtliche Betrachtung vielmehr ein fortschreitendes Abgleiten von dem vorgesteckten Ziele bis zu dem völligen Verzicht auf Wesenserkenntnis der Dinge in dem ungestüm zur Herrschaft drängenden Positivismus und Phänomenalismus, so dafs sich die Frage erhebt, ob „die Aufhebung des Dienstverhältnisses gegen die Theologie“, richtiger gesagt die Abwendung von dem Leitstern der göttlichen Offenbarung, der Philosophie statt zum Heile nicht vielmehr zum Verderben ausgeschlagen habe.

Der Grundrifs unterscheidet fünf Abschnitte der Philosophie der Neuzeit: 1. die Übergangszeit seit der Erneuerung des Platonismus (Renaissance) zur Selbständigkeit des Gedankens; 2. die Zeit des Empirismus, Rationalismus und Skeptizismus; 3. die Zeit des kantischen Kritizismus, die eine vollständige Umwälzung im philosophischen Denken hervorbrachte; 4. die Zeit der aus dem Kritizismus hervorgegangenen, hauptsächlich idealistischen Systeme; 5. die Philosophie der Gegenwart, in der eine bestimmte Richtung die Alleinherrschaft noch nicht errungen hat. Der vorliegende Band endigt mit den Anhängern und Gegnern Kants, mit denen sich bereits ein Blick in die folgende, dogmatisch-idealistische Entwicklung eröffnet.

Überschaut man den Gang der neueren und neuesten Philosophie, so bietet sich uns zunächst das Schauspiel tastender Versuche, bei denen die Abhängigkeit von der Theologie und Aristoteles mit einer solchen von anderweitigen Autoritäten sowie von der Philologie, Mathematik und Naturwissenschaft vertauscht ist. Zugleich treten bereits die ersten Spuren eines Zerfalls in zwei Richtungen, welcher der weiteren Entwicklung ihr Gepräge gibt, auf, nämlich einer einseitig spekulativen, subjektivistisch-rationalistischen, wie sie besonders von Nikolaus Cusanus vertreten wird, und einer ebenso einseitigen nominalistisch-empiristischen.

Das „Aufblühen der klassischen Studien“ führte zur Erneuerung des Platonismus in vorwiegend neuplatonischer Deutung, neben welchem sich ein von Averroes und Alexander abhängiger Aristotelismus erhielt. Die „Physiker“, die Stoa, Epikur gewannen in der herrschenden Gärung wieder Anhänger, ebenso die Akademie (der Skeptizismus). „Dem Rückgang der gelehrten Bildung vom Scholastizismus auf die altrömische und griechische Literatur steht der Rückgang des religiösen Bewuſstseins von der Kirchenlehre auf die biblischen Schriften als Analogon zur Seite“ (S. 23). Richtiger: Das „subjektive“ Bewuſstsein lehnte sich gegen die objektive Norm der Kirchenlehre auf und suchte im Schriftwort seine Stütze. „In der ersten Hitze des Kampfes erscheint dem Reformator Luther das Oberhaupt der Kirche als Antichrist, und Aristoteles, das Haupt der katholischen Schulphilosophie, als eine gottlose Wehr der Papisten“ (ebd.). Das entfesselte Sektierertum zwang indes zu einer „kirchlichen“ Ordnung, sowie zu einer Feststellung der Lehre, die ihrerseits nicht ohne „philosophische“ Hilfsmittel möglich war. So kam selbst Aristoteles wieder zu Ehren, und selbst die gehaſste, im 15. und 16. Jahrhundert zu neuer Blüte gelangte Scholastik zu Einfluſs auch in den protestantischen Schulen. Der Grundriſs widmet gegen die sonstige Gepflogenheit der modernen Geschichtschreiber der Philosophie der „neueren katholischen Scholastik“ ein eigenes Kapitel (S. 30 ff.), in welchem besonders Suarez hervorgehoben ist, von dem gesagt wird: „Bis Ende des erwähnten (17.) Jahrhunderts scheint sich Suarez auf manchen deutschen Universitäten desselben Ansehens erfreut zu haben, das früher Melanchthon genoſs, . . . woraus es erklärlich ist, daſs gar manches aus seinen und verwandten Lehren in die neuere Philosophie geflossen ist“ (S. 34).

Welcher Art dieser Einfluſs war, ist nicht näher angegeben. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir annehmen, daſs die Suarezsche Auffassung von dem Verhältnis der sinnlichen zur intellektuellen Erkenntnis, derzufolge jene auf diese nur anregend einflieſst, auf den in der ersten (dogmatischen) Phase herrschenden Parallelismus von Denken und Sein nicht ohne Einwirkung geblieben ist. Es ist dies derselbe Parallelismus, der Kant unbefriedigt lieſs. Indem er aber vor der Alternative stand, daſs entweder das Denken durch das Sein oder das Sein durch das Denken bestimmt werde, glaubte er nur unter der Voraussetzung die Tatsache allgemeiner und notwendiger Erkenntnis rechtfertigen zu können, daſs er das zweite Glied jener Alternative behauptete, nicht als ob das Ansich der Dinge durch das Denken bestimmt würde: ein Gedanke, den er als ganz und gar absurd a limine

abwies, wohl aber in dem Sinne, dafs die Art und Weise, wie das Seiende im menschlichen Gemüte erscheint, durch die subjektiven Anschauungs- und Denkformen des menschlichen (sinnlich beschränkten) Geistes bestimmt werde. In dieser Art, das Problem zu lösen, wurde er durch die von Descartes und Locke übernommene subjektivistische Auffassung der sensiblen Qualitäten bestärkt; denn nach dieser vermag alle Analyse der sinnlichen Erfahrung nichts weiter zu erreichen als eine Darlegung der Weise, wie uns die Dinge erscheinen, nicht wie sie an sich sind. Was wir also auf diesem Wege finden, ist nichts anderes, als was wir unbewufst ursprünglich hineingelegt haben, so dafs der Analyse eine (unbwufste) Synthese vorausgeht. Das erste Glied der angeführten Alternative aber verschlofs sich Kant durch seine Unkenntnis einer anderen Abstraktion als der (nominalistisch-sensualistischen) Lockes, durch die er in die irrtümliche Meinung geführt wurde, allgemeines und notwendiges, also wissenschaftliches Erkennen sei unmöglich, falls man annehme, dafs das Denken nach dem Sein sich richte, oder mit anderen Worten, dafs unsere intellektuelle Erkenntnis durch Abstraktion aus der Erfahrung geschöpft sei.

An die Stelle des Parallelismus trat somit jener Apriorismus, durch den die Philosophie in jene verhängnisvolle Bahn geriet, in welcher sie keinen Anstofs mehr daran nahm, dafs das Sein nicht blofs insofern es uns erscheine, durch unser Denken bestimmt werde, sondern an und für sich selbst: mit anderen Worten, an die Stelle der nüchterneren und besonneneren Art zu denken Kants trat jene Denkweise, die Denken und Sein identifizierte, und es entstanden jene idealistischen Systeme, die heutzutage fast ausnahmslos als Traumgebilde, als wenn auch grofsartige Verirrungen des denkenden Geistes erkannt und anerkannt sind: freilich ohne dafs es dem modernen Geiste gelang, etwas Besseres als Positivismus und Phänomenalismus, d. h. den Verzicht auf Philosophie als Ersatz für die preisgegebene idealistische Metaphysik darzubieten.

Tiefgreifenden Einflufs erlangte auf die neuere Philosophie die Theosophie. Theosophische Gedanken Jakob Böhmes eigneten sich in neuerer Zeit an: St. Martin, Bander, Schelling „bei seinem Übergange von der Naturphilosophie zur Theosophie". Von Bander gingen sie in Systeme katholischer Theologen und Philosophen über. Böhme „hat durch den ihm inmitten des dogmatischen Streites über die Erbsünde, das Böse und den freien Willen auftauchenden Gedanken eines (ewig ins Licht verklärt werdenden) finsteren negativen Prinzips in Gott (worin ihm die Eckhartsche

Lehre von dem an sich unoffenbaren Absoluten umschlug) eine philosophische Bedeutung gewonnen und insbesondere auch der Spekulation Baaders, Schellings und Hegels, welche eben diesen Gedanken wieder aufnahm, einen willkommenen Anknüpfungspunkt geboten" (S. 58). Kuhns Erklärung der Schöpfung als eines Geschöpftseins der Dinge aus dem göttlichen „Ansich", dem τὸ ὄν unterschieden von dem ὁ ὤν oder dem Fürsichsein Gottes, ist aus dieser Quelle geflossen. Einen anderen Vorgänger außer Eckhart hatte Böhme am Cusaner, der die Schöpfung aus der oppositorum coincidentia in Gott begreift, kraft deren das Nichts, das in Gott alles ist, die Grundlage des Geschaffenen bildet, oder in anderer, konkreterer Fassung, derzufolge die Dinge aus der in Gott (dem Possest) mit dem Est identischen Potenz (dem Posse) geschöpft sind.

Dieser theosophische „Theismus" mit seiner pantheisierenden Schöpfungstheorie ist das Höchste, wozu die idealistische Philosophie im Interesse der Religion und des Christentums sich zu erschwingen vermochte, und auch dies nur auf Kosten der Konsequenz. Denn ein in seinem „Grunde" unpersönliches Sein kann unmöglich (wenn überhaupt) in anderer Weise sich personifizieren, als in der Vielheit oder Allheit endlicher Geister. Bemerkenswert ist die Erscheinung, daſs die von katholischer Seite unternommenen Versuche, den vermeintlich „abstrakten" Theismus der kirchlichen Wissenschaft mit der modernen Gottes- und Weltanschauung zu versöhnen, gerade an jene theosophischen Ideen anknüpfen. Von dieser Art ist auch der von dem Altkatholiken A. Bullinger in einer Reihe von Schriften, neuerdings in (7) „Hegelsche Logik und gegenwärtig herrschender antihegelscher Unverstand" erneuerte Hegelianismus.

Mit einer wirklich rührenden Naivität nimmt der Dillinger Hegelianer die „logische Idee" für den persönlichen Gott des Theismus und den durch Natur und Menschengeist sich vermittelnden absoluten Geist für den dreieinigen Gott des Christentums. Ohne den Vorwurf eines „öden Plagiats" zu fürchten, — mit dem Neukantianer Dr. Güttler in München zu reden[1] —, folgt Bullinger Zug für Zug dem Gange der immanenten Entwicklung des mit dem Nichts identischen Seins bis zur Höhe der konkreten, alsdann aber in das Anderssein der Natur umschlagenden, aus dieser im Menschengeiste zu sich zurückkehrenden Idee, die so absoluter Geist ist, ohne den Widerspruch zu fühlen,

[1] Als Neukantianer bekennt sich Dr. G. ausdrücklich in Nr. 41 u. 47 der Augsb. Postz. 1902.



der in der Annahme liegt, dafs derselbe absolute Geist frei von Natur und endlichem Geiste ewig vollendet, ewig bei sich selbst als transcendente Persönlichkeit Dasein besitzen soll.

In der bekannten rustikalen Manier sucht Bullinger die vielfach zutreffende, wenn auch nicht durchweg zu billigende Kritik Trendelenburgs zu entkräften. Vergeblich! Denn mag man auch für die in einer rein abstrakten Region sich bewegenden Erörterungen Hegels über Dasein, Qualität, Quantität Beispiele und Analogien aus den Gebieten von Physik und Chemie aufzubringen imstande sein: so ist doch schon der erste Schritt verfehlt und das ganze Verfahren ein subreptives, auf Täuschung und dialektischer Taschenspielerkunst beruhend.

Ist es auch zulässig, in der Logik den Begriff des Seins als erste und umfassendste Abstraktion des denkenden Geistes und in der Ontologie denselben Begriff nach seinem realen Gehalte an die Spitze zu stellen, so ist doch schon die Vermischung der beiden Gesichtspunkte, des logischen und ontologischen, ein Grundirrtum der Logik und Ontologie identifizierenden Hegelschen Dialektik. Behandelt man aber überdies denselben Begriff, sowie er mit der logischen Eigenschaft der Allgemeinheit behaftet ist, als eine Intuition des „Absoluten", und sucht nun folgerichtig nach dem sophistischen Grundsatz: omnis determinatio est negatio, alle konkreten Bestimmungen daraus abzuleiten, so kann dies nur, wie gesagt, mittels eines subreptiven Verfahrens geschehen, indem die aus der Anschauung, Erfahrung durch Abstraktion geschöpften Begriffe, wie Trendelenburg ganz richtig behauptet, einfach in die logische Idee hineingetragen, statt aus ihr — wie der Schein erweckt wird — entwickelt zu werden.

Der Philosoph (gemeint ist Hegel) beginnt vom Standpunkt des (in der Phänomenologie gewonnenen) Resultates, „so im vollen Begriff der Sache stehend, trotz aller menschlichen Unwissenheit inbezug auf dieses und jenes demütig (!) sich bewufst, Gott zu wissen mit göttlichem Wissen, die analytisch-synthetische Darstellung der Philosophie mit der Logik, indem er da den Begriff, das Ansich aller Wirklichkeit, die Seele aller Realität, in unserem Bewufstsein dialektisch sich entfalten läfst, um dann dessen aufsersichseiende und sich verinnerlichende (zu sich kommende) Wirklichkeit in Natur und endlichem Geiste, im absoluten Geiste aber sein ewiges Anundfürsichsein zu behaupten, als welches Gott nicht der in sich verschlossen bleibende, sondern in zahllosen gewordenen Geistern aufgeschlossene unendliche ewige Geist ist" (S. 15).

In diesen Worten, in welchen ein Widerspruch den anderen

schlägt, ist der Pantheismus — der dumme Monismus, wie ihn Bullinger selbst früher irgendwo in naiver Selbsttäuschung genannt hat — klar und deutlich ausgesprochen, damit aber zugleich die Quelle der zahllosen Widersprüche. Fürwahr, welche Demut, sich einzubilden, von Natur, durch die Vernunft Gott mit göttlichem Wissen zu wissen! Ferner, wie kann man ohne Widerspruch von einem synthetisch-analytischen Verfahren reden, d. h. von einer Ableitung alles konkreten Denkinhalts aus dem reinen logischen Begriff, ohne jede Hinzunahme von aufsen, wenn eine Phänomenologie die Grundlage bildet, die zuerst den konkreten Inhalt in den reinen Begriff aufgelöst hat, so dafs die „Logik" nur das aus ihm herauszaubert, was zuvor hineingelegt worden ist? Endlich der Widerspruch des Begriffs, der zumal ein ewiges Anundfürsichsein im absoluten Geiste und eine aufser sich seiende Wirklichkeit in Natur und endlichem Geiste besitzen soll! Und dieser absolute Geist würde, ohne in zahllosen endlichen Geistern sich aufzuschliefsen, ein verschlossener Geist bleiben, d. h. er soll zumal als Akt und Potenz sich verhalten!

Was hilft es da, sich und Hegel gegen den Vorwurf der Leugnung des obersten Denkprinzips des „zu vermeidenden Widerspruchs" zu verwahren? Diese Verwahrung ist überdies nicht ernst. Das Widerspruchsprinzip gilt nur für den Verstand, im Bereiche der Erfahrung. Die Vernunft, die den Gegensatz zur höheren Einheit vermittelt, erkennt vielmehr den Widerspruch als die treibende Macht in aller Entwicklung, in allem Werden. Dem Begriff des Werdens ist der Widerspruch immanent.

Unser Neuhegelianer mufs so lehren; denn sein Ausgangspunkt, das mit dem Nichtsein identische Sein, die Identität von Möglichem und Wirklichem, von Akt und Potenz, der Begriff der Selbstsetzung und Selbstverwirklichung schliefst in der Tat den Widerspruch in sich und kann mit dem Prinzip des „zu vermeidenden Widerspruches" nicht zusammen bestehen. Wenn gleichwohl im Bereiche der Erfahrung dieses Prinzip Geltung haben soll, so ist es nicht theoretische Notwendigkeit, sondern der Zwang des Lebens, die praktische Rücksicht, die zu dieser Einschränkung nötigt. Denn die gebratene Gans — um uns des Lieblingsbeispiels Bullingers (aufser dem Ochsen und Esel) zu bedienen, spielt zum Glücke dem hungrigen Dialektiker nicht den Streich, plötzlich in ihr „Anderssein" umzuspringen, der immanenten Negativität gehorchend. Und der dialektisch geschulte Dieb, der behaupten möchte, das gestohlene Geld habe sich als in Schein sich „aufhebende" Substanz erwiesen, er habe „nichts" gestohlen, wird auf ungläubige Ohren des Richters stofsen.

Reden wir ernst, so erklärt Hegel uns deutlich seine absolute Gleichgültigkeit gegen alles, was **Ding** ist — Gott eingeschlossen und mit Recht; denn da alles Sein, das „Absolute“ wie Relative, auf dem Grunde des Nichts ruht, so ist es eben im tiefsten Grunde nichtig, und die Wahrheit ist das absolute Werden, das wahre schliefsliche Resultat der Hegelschen Dialektik: der Nihilismus.

Für eine solche Theorie des Werdens beruft sich Bullinger auf Aristoteles! Es ist ein schweres Unrecht, das damit dem Stagiriten zugefügt wird. Aristoteles kennt zwar eine reale Möglichkeit, nicht aber eine mit der Wirklichkeit identische Möglichkeit. Der Begriff eines sich selbst setzenden, sich selbst verwirklichenden Seins ist ihm völlig fremd. Damit auch der Begriff eines absoluten, in sich den Widerspruch tragenden Werdens. Sein *ὂν δυνάμει* ist zwar nicht ein blofs logisch Mögliches, sondern reale Potenz, bedarf aber zu seiner Verwirklichung eines vorgängigen Aktes. Das schlechthin Erste ist für Aristoteles zeitlich und begrifflich der reine, von jeder Potenzialität freie Akt, nicht aber das Hegelsche Unding einer in sich Sein und Nichtsein, Potenz und Akt identifizierenden Idee, die erst ins „Anderssein“ umschlagen mufs, um Geist und persönlich zu werden.[1]

Es ist völlig falsch, wenn behauptet wird, das aristotelisch-scholastische *ὂν δυνάμει* bedeute: Identität von Sein und Nichtsein, denn was für entgegengesetzte Bestimmungen empfänglich ist, ist eben deshalb nicht Einheit des Entgegengesetzten. Überdies kann es diese Bestimmungen (von einem actu Seienden) eben nur empfangen, während die Hegelsche Potenz (als latenter Akt gedacht) sich zu allem konkreten Sein selbst bestimmt.

Sehen wir uns den Ausgangspunkt der Hegelschen Logik näher an, so wird die Unbestimmtheit des reinen Seins, die ihm als Produkt menschlicher Abstraktion „zufällt“, als Nichtsein erklärt, dieses Nichtsein mit dem Sein identifiziert und diese Identität durch eine offenkundige Eskamotage als „Werden“ bezeichnet, das einen Prozefs einleiten soll, der in der absoluten Idee gipfelt, tatsächlich aber als Erzeugnis sophistischer Dialektik gröbster Art sich darstellt.

Auf den Vorwurf, der Hegelsche Schlufs: Das reine Sein ist unmittelbar, das Nichts ist unmittelbar, versündige sich gegen

[1] Vgl. dieses Jahrb. Bd. III S. 362 ff., wo wir gegen den Herbartianer Thilo, denselben, gegen den Bullinger S. 58 ff. polemisiert, zeigten, wie die aristotelische Theorie des Werdens von den falschen Theorien Hegels und Herbarts gleichweit entfernt ist.

die „gemeine“ Logik, die in der zweiten Figur nur negative Konklusionen gestatte (S. 135), erwidert Bullinger, die Identität von Sein und Nichts ergebe sich lediglich daraus, daſs beide derselbe reine Gedanke, die gleiche reine Abstraktion sind, und der Vorgang, in dem sie (die Identität des Seins und Nichts) sich ergibt, sei also nicht ein Verstandesschluſs, wozu ein zum Sein und Nichts in nur äuſserem Verhältnis stehender terminus medius erforderlich wäre, sondern ein unmittelbar in dem Begriff des Seins liegendes analytisches Urteil, resp. ein vernünftiger Schluſs; das Sein schlägt unmittelbar in Nichts um und ebenso Nichts in Sein (S. 137).

Sehr bequem, Herr Professor! Wo Ihnen der Verstand still steht, berufen Sie sich auf die „Vernunft“, auf ein besonderes Organ, das uns armen Nichthegelianern versagt ist. Indes Ihr „Umschlagen“ ist ebenso unvernünftig als unverständig und unverständlich. Denn es leuchtet vielmehr „unmittelbar“ ein, daſs Sein nicht Nichts und Nichts nicht Sein ist. Weit entfernt davon, daſs beide derselbe Gedanke, dieselbe reine Abstraktion sind, wie Sie behaupten, wird im „Nichtsgedanken“ das Sein negiert. Nun kann dies allerdings nicht geschehen, ohne daſs das Sein *mitgedacht* wird. Es ist aber der Gipfel dialektischer Unverschämtheit, aus dieser „logischen“ Notwendigkeit des Mitdenkens der negierten Bestimmung auf ein objektives „Bewahrtsein“ (Doppelsinn des Aufgehobenseins) schlieſsen zu wollen. Oder folgt *daraus*, daſs ich den Besitz einer Million Mark nicht negieren kann, ohne die Million Mark mitzudenken, dies: daſs ich dieselbe, indem ich sie nicht besitze, zugleich auch besitze? Sie werden sich mit der Ausrede beholfen, daſs ein solcher Schluſs unzulässig sei, soweit es sich um empirische Inhalte handle, während in der höheren, metaphysischen Sphäre ein anderes Gesetz gelte. Merken Sie denn nicht, daſs dies eine elende Ausflucht ist, mit der Ihnen aller Boden unter den Füſsen schwindet? Das Sein ist nun einmal Sein und das Nichts ist die Negation des Seins, alles Seins, und selbst wenn sie identisch wären, so ergäbe diese Identität kein Werden. Denn im Werden ist zwar vorausgesetzt, daſs das, was *wird*, noch nicht *ist*; es bewegt sich also gleichsam zwischen Sein und Nichts. Soll aber etwas werden, so kann dies nur die *Wirkung* einer actu bestehenden Ursache, in letzter Instanz Wirkung eines actus purus sein. Sie berufen sich auf die „Idee“, den „absoluten Geist“, der Ende und Anfang zugleich sei. Aber diese Idee ist behaftet mit Negativität, mit Potenzialität, wird im Hegelschen System als Selbstposition, Selbstverwirklichung begriffen, schlieſst also



den Widerspruch in sich und vermag folgerichtig nicht zu leisten, was der aristotelisch-scholastische actus purus, die νόησις νοήσεως leistet, die Sie wiederholt und ohne Grund auf die Stufe der Hegelschen Idee stellen, indem Sie damit nur beweisen, dafs Sie trotz aller aristotelischen Studien von dem wahren Verständnisse der Ontologie des Stagiriten keine Ahnung besitzen. Ebensowenig freilich auch von der Logik desselben, da Sie sonst nicht vom „Verstandesschlufs" sagen könnten, der terminus medius stehe in einem nur äufseren Verhältnisse zu den Extremen; denn nach Aristoteles dient als terminus medius die Ursache, die freilich nicht, wie bei Ihrem Meister Hegel, ein rein immanentes Verhältnis bedeutet, in welchem angeblich die Ursache in der Wirkung nur mit sich selbst zusammengeht. Dies entspricht dem pantheistischen Standpunkt Hegels, seinem „dummen" Monismus, wie Sie sich einmal sehr treffend ausgedrückt haben. In diesem Monismus liegt auch der wahre Grund der Annahme jener absurden Identität von Sein und Nichts, die Hegel kaum, wie Sie tun, als analytisches, sondern als ein synthetisches Urteil a priori bezeichnet haben würde.

Wohl dämmert unserem Hegelianer an einer Stelle die Erkenntnis auf, dafs es mit der Übereinstimmung Aristoteles' und Hegels schlecht bestellt sei, indem jener „bei seiner Beschreibung der Formen und Figuren des Schlusses nur den in endlichen Verhältnissen sich bewegenden Verstandesschlufs vor sich hatte" (S. 106). Aristoteles unterscheidet eben scharf das Logische vom Metaphysischen, das Formale vom Realen, ohne deshalb mit Kant die Logik als rein formale Disziplin aufzufassen und auf den Isolierschemel zu stellen. Er ist gleichweit von der formalen Logik Kants wie von der metaphysischen Hegels entfernt, die menschliche Denkformen zu kosmischen Potenzen erhebt und Begriff, Urteil und Schlufs zu Formen macht, in denen sich das reale Werden und Geschehen vollzieht. Er weifs daher nichts von einer Realität des formell Allgemeinen, einem „wirklichen, lebendigen Gattungsbegriff Pferd", der „eigentliche Pferde, Esel, Zebras und Quaggas und in diesen Individualitäten die betreffenden Arten" erzeugt (S. 95).

Ist die Hegelsche Logik — Metaphysik in ihrem Ausgangspunkt verfehlt, so begreift es sich wohl, dafs sie in ihrem weiteren Fortgang nur mühsam von Erschleichung zu Erschleichung sich fortschleppt und, weil auf dem Nichts ruhend, von Verfall zu Verfall fortgehend mit einem völligen Zerfall endigt. Denn trotz des Protestes gegen das „schlechte Unendliche", den regressus in infinitum, ist das Unendliche Hegels doch nur „Endliches ins

Unendliche", d. h. eine Kette von dem Nichts entspringenden Nichtigkeiten. Für den lebendigen Gott gibt uns diese Philosophie die leere Formel der in die Vielheit sich ergiefsenden und aus ihr wieder sich zurücknehmenden Einheit.

Was aber den Verfall und Zerfall betrifft, so ist die Ableitung von der Materie aus dem Zusammenwirken von Raum und Zeit, den beiden die „Idee" realisierenden Potenzen, charakteristisch. „Das Werden ist das in sich Zusammenfallen seines Widerspruchs." „Die Zeit ist das unmittelbare Zusammenfallen in die Indifferenz." „Das beständige Umschlagen des Raumes in Zeit und der Zeit in Raum, die Bewegung, fällt zuletzt in sich zusammen." (S. 120.)

Wer heutzutage diesen Formelkram noch für Philosophie hält, scheint die letzten Dezennien — verschlafen zu haben.

DE CONCORDIA MOLINAE.

Scripsit

FR. NORBERTUS DEL PRADO ORD. PRAED.

Caput primum.

Quot et qualia sint principia ac fundamenta Concordiae Molinae.

I.

1. **Concordia** Molinae nihil est aliud nisi ratio conciliandi libertatem arbitrii cum divina gratia, praescientia et praedestinatione, quam ipse Molina exponit in suis Commentariis supra I. Partem Summae Theologicae, scilicet toto Articulo 13 qu. 14 et Articulo 6 qu. 19 et qu. 22 et tota qu. 23. — Haec siquidem Commentaria, quae Molina dividit in **disputationes**, quae iterum subdividit in **membra**, edita fuerunt seorsum sub forma manualis voluminis sub titulo: „Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos I. Part. Divi Thomae articulos, doctore Ludovico Molina, primario quondam in Eborensi Academia Theologiae professore, e Societate Iesu, auctore."

2. Prima editio huius libri facta fuit Olyssipone 1588 et postrema Parisiis 1876. Utramque prae manibus habemus. — Celeberrimus evasit liber iste propter Congregationes de Auxiliis dictas, in quibus discussa atque ad examen revocata fuit doctrina **Concordiae** ab anno 1598 ad annum usque 1607 coram Clemente VIII. et Paulo V. Romanis Pontificibus, et collata in iudicio publico cum doctrina SS. Augustini et Angelici Doctoris. De historia huiusce libri longum esset dicere, et nondum est finis. Nos autem non nisi de doctrina loquemur.

3. *Qualitates Concordiae* ab ipso Molina enumeratae (Quaest. 23 Disput. 1 membr. ultim.) ad tres commode reducuntur, nempe utilitatem, excellentiam ac novitatem.

Quoad *utilitatem* sic Molina modeste fatetur: „Quae (Concordiae principia) si data explanataque semper fuissent, fortasse 1. (utilitas) „Neque Pelagiana haeresis fuisset exorta; 2. neque Lutherani tam impudenter arbitrii nostri libertatem fuissent ausi negare, obtendentes cum divina gratia, praescientia et praedestinatione cohaerere non posse; 3. neque ex Augustini opinione concertationibusque cum Pelagianis tot fideles fuissent turbati ad Pelagianosque defecissent; 4. facileque reliquiae illae Pelagianorum in Gallia, quarum in epistolis Prosperi et Hilarii fit mentio, fuissent extinctae, ut patet ex iis, in quibus homines illos cum catholicis convenisse et ab eis dissensisse eaedem Epistolae testantur; 5. concertationes denique inter catholicos facile fuissent compositae."

4. Quoad *excellentiam* autem doctrinae ipsemet Molina sic: „Neque vero dubito, quin ab Augustino et caeteris Patribus unanimi consensu comprobata fuisset haec nostra de praedestinatione sententia, ratioque conciliandi libertatem arbitrii cum divina gratia, praescientia et praedestinatione, si eis proposita fuisset."

5. Quoad *novitatem* vero doctrinae in modo conciliandi sic: „Longior fui in hac disputatione, quam optaram, vereorque ne aliquarum rerum repetitio lectori molestiam attulerit; quia tamen res est magni momenti ac valde lubrica, et haec nostra ratio conciliandi libertatem arbitrii cum divina praedestinatione a nemine, quem viderim, hucusque tradita; ideo satius haec duxi paulo fusius explicare; ne forte eorum pressior explicatio efficeret, quominus mens nostra ab his, qui minus ingenio pollent, perciperetur."

6. Ad has praeclaras **Concordiae** dotes ab ipso Ludovico Molina enumeratas ac ponderatas subsequens addere voluerunt Salmanticenses admirationis testimonium: „O virum eo tempore

necessarium! O remedium validissimum, et tanti caecitati opportunum! O qualem hominem, et supra Augustinum doctum, summae turbationi fatum invidit! Quasi Deus uni Molinae tandem revelaverit, quidquid Augustino et SS. Patribus ac sapientissimis theologis per innumera saecula ad illud usque tempus minime aperuit!" Hucusque Salmanticenses.[1]

7. Atque unus ex ipsa Societate alumnus non dubitavit dicere: „Primores Scientiae mediae patroni e nostra Societate sunt. Inter eos Molina, deinde P. Petrus Fonseca. In qua ego re divinam veneror submisse Providentiam, et singulare ipsius beneficium in Nostrae Religionis magistros collatum agnosco; et doctissimos eiusdem Familiae scriptores caelesti lumine perfuderit hacque illustraverit scientia, qua libertas arbitrii contra Lutherum et Calvinum aliosque sectarios defendi possit. Itaque ut singulari obedientia venenum inobedientiae, quod homines imbibebat, sanavit Ignatius; ita hac scientia conditionali satanicum dogma contra libertatem funditus evertitur."

8. Ac postremo unus inter modernos fervidus Molinae discipulus scribit: „Quid ergo Angelicum Doctorem hac in re sensisse dicemus? Libertatem sub gratiae influxu manere integram, eum clarissime asseruisse probavimus. At quid de **modo**, quo gratiae efficacis cum humana libertate concordia explicetur? Non liquet. Neque mirum. Angelicus enim, cum scriberet, antequam Reformatorum et Iansenistarum errores libertati humanae infensi exorirentur, adeo de hac re accurate explicanda sollicitus esse non debuit. Qua tamen re minime existimamus nos prohiberi, quominus apud posteriores, quoad eius fieri possit, ampliorem lucem quaeramus. Nolumus enim, quantumvis Angelicum religiose observantes, adstipulare iis, qui eam adament obscuritatem, quam ipse non illuminavit."[2]

9. Quasi Divus Thomas nihil sollicitus fuisset, imo nec esse debuisset, hac de re accurate explicare! Vel quasi Augustinus, qui propugnavit libertatem hominis contra Manichaeos et gratiam Dei contra Pelagianos, nihil scripsisset *de gratia et libero arbitrio!* — Quaeramus ergo **ampliorem lucem** apud posteriores; et videamus utrum Molina fugaverit tenebras, quas nec S. Augustinus nec Divus Thomas illuminare valuerunt. Atque ut tantum ampliorem que lucem adinvenire possimus, examen totius **Concordiae** ad subsequentia capita reducere arbitramur, videlicet:

[1] Cursus Theolog. tom. 9. tract. 14. de gratia Dei. De grat. actuali disput. 5. dub. VII. Editio nova Parisiis 1878.

[2] Institut. theol. dogmat., tract. de gratia divina, auctore Petro Einig, Treveris 1896. P. 1. cap. 5. in fine, Scholion.

Primo: *Quot et qualia sint fundamenta* **Concordiae** *Molinae.* Secundo: *Utrum Concordia Molinae concordet cum doctrina Divi Thomae.* Tertio: *Utrum Concordia Molinae concordet cum recta ratione.* Quarto: *Utrum Concordia Molinae revera conciliet liberum hominis arbitrium cum Dei praescientia et divina motione.* Quinto: *Utrum Concordia Molinae sit quid novum a nemine antea traditum.* Sexto: *Utrum Concordia Molinae dealbata per congruismum Bellarmini et Suaresii mutaverit speciem suam.* Septimo: *Utrum illi scriptores, qui scientiam mediam reiiciunt et physicam Dei motionem nolunt admittere, aliquem progressum fecerint in huiusmodi controversia.* Octavo: *Utrum tota haec de Divino Influxu controversia resolvenda veniat in Veritatem fundamentalem Philosophiae Christianae, videlicet:* **„Solus enim Deus est suum esse, in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius.“** (Summa Theol. 1. Part. qu. 3. a. 4; qu. 44. a. 1; et qu. 61. a. 1; et qu. 65. a. 1.)

II.

10. *Quot sint fundamentalia principia* **Concordiae,** sic breviter dinumerantur ab ipso Molina (qu. 23. Disp. 1. membr. ult.):

I. „Primum principium ac fundamentum est: **Modus ille divinitus influendi,** tam per concursum generalem ad actus liberi arbitrii naturales, quam per auxilia particularia ad actus supernaturales, qui (qu. 14. a. 13.) a disputatione 8. a. 25. et a. 36. explicatus est.“

II. „Secundum est: **Legitima seu potius orthodoxa de modo doni perseverantiae explicatio** . . . Haec omnia manifesta sunt ex dictis, praecipue (qu. 14. a. 13.) disputatione 14. et a disputatione 17.“

III. „Tertium est: **Praescientia illa media** inter scientiam Dei liberam et mere naturalem, qua, ut (in eodem Art. 13) disputatione 48 et duabus sequentibus ostensum est, ante actum liberum seu voluntatis cognovit Deus, quid in unoquoque rerum ordine per arbitrium creatum esset futurum, ex hypothesi quod hos homines aut angelos in hoc vel illo ordine rerum collocare statuerit; qua tamen cogniturus erat contrarium, si contrarium, ut potest, pro libertate arbitrii creati esset futurum. Atque ex hoc principio ibidem ostendimus libertatem creati arbitrii cum divina praescientia cohaerere.“

IV. „Quartum est: Quod **Deus hunc potius ordinem rerum, quam alium voluerit creare; et in eo haec potius auxilia,**

quam alia, conferre, cum quibus praevidebat hos et non illos, pro libertate sui arbitrii, perventuros in vitam aeternam, **nullam fuisse causam aut rationem** ex parte adultorum praedestinatorum et reproborum . . ."

„Quod vero voluntas creandi eum ordinem rerum et in eo conferendi haec et non alia auxilia, **rationem praedestinationis** comparatione horum adultorum et non illorum fuerit sortita, **dependens fuit** ex eo, quod unus potius usus, quam alius, pro libertate arbitrii eorum, esset futurus; atque adeo quod Deus futurum eum praeviderit, quia pro eorum libertate futurus. Atque ex hoc capite diximus dari **rationem praedestinationis** adultorum ex parte ipsius liberi arbitrii praevisi."

11. Observatio. — Haec igitur sunt veluti quatuor angularia fundamenta totius **Concordiae,** ab ipso Ludovico Molina enumerata ac descripta. — At ut facilius integra huiusce Concordiae fabrica ab omnibus capiatur et usque ad ultimos apices penetretur, oportet habere continuo prae oculis doctrinam philosophicam circa **notionem causae,** ac praesertim circa **notionem causae libere agentis:** quam Molina ac ipsius magister Fonseca, Bellarminus et Suarez, et universa molinistarum et congruistarum schola firmiter retinet constanterque tradit tamquam *praeambulum* ad quatuor ipsa Concordiae principia; et veluti *postulatum metaphysicum,* necessario praesupponendum, absque quo ipsamet Concordiae fundamenta supra arenam videbuntur aedificata.

Hocce autem ipsorum fundamentorum fundamentum est quoad causas secundas in genere, ipsas habere non tantum propriam causalitatem (quod omnes recte philosophantes fatentur), sed etiam *propriam causalitatem completam* ita, quod nulla alia virtute transeunte ac instrumentali indigeant ab Agente Primo, qui est Deus, recipere, ut possint procedere in actum. Et quoad causas secundas libere agentes, implicare in terminis et libere agere et a Deo ipsas ad agendum determinari.

Ita Molina (qu. 14. a. 13.) disput. 26: *„Habent integram virtutem ad agendum."* — *„Non indigent motione et applicatione supperaddita a causis principalibus."* — *„Neque intelligi valet, quo motu de novo a Deo moveatur et applicetur ad agendum."* — *„Neque is est necessarius."*

Et (q. 23) disput. 1. membr. 7.: *„Ipsamet innata voluntatis natura, quae sic a Deo libera est condita ac domina suorum actuum ad imaginem et similitudinem Divinae ipsius voluntatis."* — *„Determinatio voluntatis . . . est ab ipsa voluntate pro sua innata libertate se libere applicante ac determinante ad consensum aut dissensum; et non a Deo sua*

Omnipotentia illam determinante, ut potest; quoniam tunc actus non esset liber, sed necessarius ex parte nostrae voluntatis.“ — „*Determinare voluntatem ad ipsius consensum, pugnat cum libertate voluntatis.*“ — „*Non ergo actio et cooperatio Dei est determinatio voluntatis.*“

12. Quam quidem fundamentalem notionem de **causis** ad integrum systema Molinistarum ac Congruistarum retinet Suarez in suis disputationibus Metaphys., disput. 22: *De concursu Primae Causae cum secundis*, sect. 2: „*Hoc loco nihil nos agere de actionibus supernaturalibus, nec de efficacia gratiae, sed solum de generali concursu Primae Causae cum secundis: ad quem negamus illam praedeterminationem esse necessariam, aut in causis liberis posse in concordiam redigi cum usu libertatis earum.*“

Et adhuc planius Bellarminus lib. 3. de gratia et libero arbitrio cap. 10, ubi ex professo intendit probare et conatur demonstrare hocce *praeambulum* ad totam Concordiam Molinae et Suarezii, nimirum: „*Liberum arbitrium non esse potentiam tantum passivam nec partim passivam et partim activam, sed simpliciter et absolute activam.*“

13. Hanc autem doctrinam circa naturam causae et specialiter causae liberae iam tradiderat P. Petrus Fonseca, Molinae magister, in suis disput. metaphysicis. In Metaph. Aristot. lib. 6. cap. 2. qu. 4. sect. 8: „*Eas enim (creatas voluntates) semper nobis persuasimus, non ab alio physice, hoc est vera et reali actione, sed a seipsis ad actus liberos determinari, ad operationes quidem naturae cum concursu Dei generali; ad operationes autem gratiae, cum concursu eiusdem speciali.*“ — Et infra qu. 54. sect. 14: „*Cum agitur de liberis actibus, semper actio Dei ad flectendas voluntates intelligenda est moraliter, hoc est suadendo rationibus, alliciendo commodis, terrendo periculis, erigendo spe consequutionis . . . .; non autem pure efficienter, hoc est sola efficientia interna, quam physicam appellant: quod ea efficientia, si determinativa sit absoluti consensus voluntatis, et non motiva tantum per modum affectus, cuique actui libero eliciendo repugnet.*“ — Et lib. 9. cap. 2. qu. 5: „*Denique Deus ipse non solum ut Auctor gratiae semper nos movet illustrando intellectum et commovendo affectu aliquo voluntatem, ut aliquid velimus . . .; sed etiam ut Auctor naturae aliquando nos excitat . . . Nec tamen ulla huiusmodi motio nostram voluntatem determinat aut etiam determinare potest ad ullum actum liberum aut liberam eius cohibitionem suspensionemve, ut ostendimus lib. 6. — Itaque hae omnes*

causae modo aliquo disponere possunt et praeparare voluntatem ad aliquem actum liberum aut liberam actus abstinentiam; determinare autem non possunt, cum proprium et peculiare sit voluntatis seipsam determinare: quod nihil est aliud quam eligere."

Et iam antea praedictam causae secundae liberae notionem sibi efformasse manifestavit P. Laynez in ipso Concilio Tridentino, dum ageretur de divina motione et de libero arbitrio. Non enim illi placebat audire: *Liberum arbitrium a Deo motum;* sed nihil non laboravit ut diceretur: *Mentem a Deo motam.* — Unde P. Lemos in sua Panoplia tom. 1. tract. 6. de P. Molinae et aliorum recentiorum placitis cap. 1. ait: „Et profecto non leve coniecturae fundamentum est, quod ante haec tempora sub annum 1547 suum habuerit initium (Molinae doctrina); enim vero ex **Actis** sacri Concilii Tridentini constat (quae asservantur Romae in Castello Sancti Angeli, quae et nos vidimus et legimus), P. Laynez ex eadem Societate in eodem Concilio Tridentino, cum ageretur de formando canone 4. Sessionis sextae, suadere pretendit, nullatenus esse dicendum: *Liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum* (haec sunt Concilii verba), sed: *Mentem a Deo motam et excitatam.* Haec fuit P. Laynez elocutio non admissa. Quae quidem Sessio celebrata fuit die 13 Ianuarii dicti anni 1547." — Hactenus P. Lemos, qui eadem narrat et asserit aliis locis.

III.

14. *Qualia sint Concordiae principia,* Molina ipse nos edocebit. Ac primo, de modo quo Deus influit ad actus liberae voluntatis in ordine naturae. Huiusmodi autem Divinus influxus denominatur a Molina concursus generalis Dei.

Primo: „Concursus generalis Dei cum causa operante per actionem immanentem, ut cum intellectu ad intellectionem et voluntate ad applicationem, non est influxus Dei **in causam, ea ratione qua agens est,** quasi eo prius mota et excitata agat; sed **cum causa,** ea ratione qua agens est, **in ipsamet ea ratione qua patiens est,** atque in se suscipit effectum ab eadem causa atque a Deo, partiali influxu utriusque simul productum." (Concordia qu. 14. a. 13. disput. 29.)

Secundo: „Concursus generalis Dei cum libero arbitrio creato ex iis, quae de eodem concursu cum causis secundis in genere diximus, intelligetur. Sic concursus Dei generalis cum causa agente per actionem transeuntem, ut cum igne producente calorem in aquam, **non est influxus Dei in ignem,** sed **in**

aquam, in quam recipitur effectus a Deo et ab igne simul productus." (Ibid.)

Tertio: „Dicendum itaque est, Deum immediate immediatione suppositi concurrere cum causis secundis ad eorum operationes et effectus; ita videlicet, ut quemadmodum causa secunda immediate elicit suam operationem, et per eam terminum seu effectum producit; sic Deus concursu quodam generali immediate influit cum ea in eamdem operationem, et per operationem seu actionem in terminum illius. Quo fit, ut concursus Dei generalis non sit influxus Dei in causam secundam, quasi illa prius eo mota agat et producat suum effectum; sed sit influxus immediate cum causa in illius actionem et effectum." (Qu. 14. a. 13. disput. 26.)

Quarto: Ergo concursus Dei generalis: a) „Non est immediatus in causas ipsas, et mediatus per causas in ipsarum actiones et effectus; sed est immediatus immediatione suppositi in actiones ipsas et effectus." b) „Et indifferens ad varias actiones et effectus." c) „Determinatur vero ad species actionum et effectuum a particulari influxu causarum secundarum, qui pro diversitate virtutis cuiusque ad agendum diversus est." d) „Aut si causa libera sit, in ipsius potestate est ita influere, ut producatur potius haec actio quam illa; puta **velle** quam **nolle**, aut **ambulare** quam **sedere**; et hic effectus potius quam ille, nempe hoc artefactum potius quam aliud; vel etiam suspendere omnino influxum, ne ulla sit actio."

Quinto: „Porro concursus Dei generalis determinatur a particulari concursu causarum secundarum, non secus ac influxus solis, qui etiam universalis est, determinatur ab influxu hominis, ut producatur homo, et ab influxu equi, ut oriatur equus."

Sexto: „Hi duo influxus mutuo ab invicem pendent, ut in rerum natura existant; quia neuter sine altero est **actio productiove** cuiuscumque effectus."

Septimo: „Imo vero neque sunt duae actiones, sed una numero actio; quae, ut a Deo illo modo praecise influente, dicitur **concursus Dei generalis**; ut vero a causa secunda, puta ab igne calefaciente, dicitur **concursus** seu **influxus** ignis."

Octavo: „Neque actio illa habet, quod sit huius speciei, nempe **calefactio** potius quam **frigefactio**, quia est a Deo per concursum universalem; sed quia est ab igne cum Deo cooperante per suam particularem virtutem."

Nono: „Deum per concursum universalem cum causis secundis efficere unam integram causam, coalescentem ex pluribus non integris comparatione cuiuscumque effectus; ita ut neque

Deus per concursum universalem sine causis secundis, neque causae secundae sine concursu universali Dei sufficiant ad effectum producendum.“

Decimo: „Deus et causa secunda sunt causae partiales **partialitate causae**, ut vocant; sed **non partialitate effectus.** Totus quippe effectus et a Deo est, et a causis secundis; sed neque a Deo neque a causis secundis ut a tota causa, sed ut a parte causae, quae simul exigit concursum et influxum alterius: non secus ac cum duo trahunt navim, totus motus proficiscitur ab unoquoque trahentium, sed non tamquam a tota causa motus; siquidem quivis eorum simul efficit cum altero omnes ac singulas partes eiusdem motus.“ (Qu. 14. a. 13. disput. 26.)

Undecimo: „In nostra potestate situm esse uno aut altero modo concursu Dei generali **uti,** ut ratione virtutis ac praemii capaces simus; a nostroque liberi arbitrii influxu in unam aut alteram partem provenire, quod illis **bene utamur** operaque eliciamus moraliter bona; vel illis abutamur et eliciamus opera moraliter mala et peccata.“

Duodecimo: „Sane quod bene aut male ea opera exerceamus, quae per solam arbitrii nostri facultatem et concursum Dei generalem possumus efficere, in nos ipsos tamquam in causam particularem et liberam, et non in Deum, est referendum.“

Decimotertio: „Non igitur causa est Deus virtutis nostrae ac vitii, sed propositum nostrum et voluntas.“ „Virtutem nostram et vitium non in Deum, sed in nostrum arbitrium nosque ipsos . . . esse referendum.“ (Qu. 14. a. 13. disput. 33.)

Decimoquarto: „Deus dicitur **Causa prima**: 1. quia causa ipsa secunda habet totum suum **esse** et **vim** operandi a Deo; 2. atque ab actuali immediato influxu Dei pendent ea omnia, quae in ea sunt; 3. quia etiam concursus Dei generalis, quo cum causis secundis ad agendum concurrit, maxime **universalis** est, secundum rationem causae efficientis ad universos effectus se extendens.“

Decimoquinto: „Si in communi spectetur, concursus generalis Dei poterit dici **prior** natura quocumque influxu causae particularis. Si sumatur in singulari, hic et nunc, concursus generalis Dei neque illo modo est **prior** concursu huius causae secundae ad eumdem effectum; sed a se mutuo pendent.“

Decimosexto: „Deus per concursum universalem et causa secunda immediate influunt in effectum causae secundae, tamquam **duae partes** unius integrae causae; quarum neutra, illis praecise influxibus singularibus, influit in alteram; sed utraque immediate

in effectum." Et ita „fit, ut neutra, illis praecise influxibus singularibus, prius altera concurrat".

„Si datur influxus huius causae secundae; ergo datur etiam concursus generalis Causae Primae. Non vero e contrario bene colliges: Datur concursus generalis Dei; ergo datur etiam concursus huius causae secundae." (Qu. 14. a. 13. disput. 31.)

15. *Talis ergo est Concursus simultaneus*, quem Molina propugnat, evolvit ac declarat in libro suae Concordiae, videlicet: a) non in potentiam voluntatis creatae, sed in actum; b) non in actum mediante potentia voluntatis, sed in actum sine voluntatis intermedio; c) indifferens ad hanc vel ad illam actionem, ad actionem bonam sicut ad malam, et ad malam sicut ad bonam; d) dependet a concursu creaturae, ita quod si datur creaturae concursus, semper datur concursus Dei; sed non e contra; e) unde quamvis mutuo ad invicem pendeant, magis tamen pendet concursus Dei a concursu creaturae quam e converso; f) in singularibus effectibus producendis concursus Dei nec **prior** natura est dicendus; g) causa Prima est **partialis**, ipsiusque influxus completur per influxum causae secundae; h) homo per suum liberum arbitrium **utitur** divina motione; i) divinus influxus determinatur a libero arbitrio creato ad hoc vel ad illud; et non est Deus, qui habet dominium supra influxum liberi arbitrii, sed liberum arbitrium supra influxum Dei; j) potentia voluntatis creatae, ut potentia agendi, ut virtus est operandi, non cadit sub Dei motione; sed Dei motio cadit sub libero hominis arbitrio; k) quotiescumque homo vult agere, Deus vult concurrere; sed non semper quod Deus **vult** concurrere, homo agere vult; l) quod homo velit agere vel non velit, hoc non a Deo pendet, nisi duntaxat in quantum homini dedit potentiam voluntatis et in esse eam conservat; m) quod homo **libere** agat, quod agat **iuste** ac **honeste**: hoc non est in Deum referendum tamquam in causam, sed in solam hominis liberam voluntatem; n) Deus per concursum generalem non causat nec efficit **esse liberum** et **esse bonum** humanorum actuum. — „*Non igitur causa est Deus virtutis nostrae*": ait Molina. Et (qu. 14. a. 13) disput. 32: „*Actiones liberi arbitrii a concursu generali Dei non habent, quod sint tales vel tales in particulari, ac proinde nec quod sint studiosae (honestae); sed ab ipsomet libero arbitrio.*"

IV.

16. Audiamus nunc ab ipso Molina, *qualis sit influxus Dei in ordine supernaturali gratiae.*

Primo quidem: „Latissimum est discrimen inter **concursum**

generalem Dei cum causis secundis ad actiones earum naturales, et **auxilium particulare** gratiamve praevenientem, qua Deus liberum arbitrium ad opera supernaturalia credendi, sperandi, diligendi ac paenitendi, ut ad salutem oportet, evehit et coadiuvat: quod pauci animadvertunt."

„Etenim auxilium particulare, quod praeveniens gratia nuncupatur, motio quaedam est, qua liberum arbitrium excitatur et praevenitur potensque redditur, ut ita adiutum libero suo influxu cooperetur ulterius eiusmodi supernaturales actus, quibus proxime aut remote ad gratiam gratum facientem disponatur."

„Quare *motio quaedam est in ipsam causam;* ut, ea mediante, in se habeat, unde libere exercere ulterius possit, si velit, eiusmodi opera, qualia ad salutem sunt necessaria." (Qu. 14. a. 13. disput. 29.)

Secundo: „Omnino est dicendum, concursum Dei particularem gratiamve praevenientem semper, vel tempore vel natura, antecedere influxum liberi arbitrii ad actiones suas supernaturales, quibus ad gratiam gratum facientem disponitur, tamquam **causam principiumque efficiens** in liberum arbitrium **immissum,** quo mediante Deus ulterius cum libero influxu eiusdem arbitrii in huiusmodi operationes supernaturales influit. At vero cum Deus per concursum universalem, et causa secunda, immediate influant in effectum causae secundae tamquam **duae partes** unius integrae causae, quarum neutra illis praecise influxibus singularibus influit in alteram, sed utraque immediate in effectum; ita ut neutra, illis praecise influxibus singularibus, prius altera concurrat." (Qu. 14. a. 13. Disput. 30.)

Tertio: „Liberum arbitrium et gratiam illam praevenientem esse **duas partes** unius integrae causae actus credendi, sperandi aut paenitendi, prout ad salutem oportet; singulosque huiusmodi actus pendere **ab influxu** tam liberi arbitrii quam gratiae praevenientis."

„Atque a libero arbitrio habere, ut actus illi quoad substantiam sint **credere, sperare** aut **paenitere.** Ab influxu vero gratiae praevenientis habere, ut sint **supernaturales,** et quales ad salutem sunt necessarii."

„Gratiam praevenientem rem esse distinctam ab actibus, ad quos liberum arbitrium a Deo per eam excitatur." — „Actus namque illi a libero arbitrio emanant; gratia vero praeveniens minime." . . . . „Item gratia illa **causa** est **efficiens,** una cum libero arbitrio, eorumdem actuum; causa vero efficiens res est distincta a suo effectu." (Qu. 14. a. 13. disput. 37.)

Quarto: „Cum contradictionem non involvat compensare influxum, quo gratia praeveniens in genere causae efficientis in illas actus influit, *poterit Deus de potentia absoluta* tanto ac tali influxu immediato in eosdem actus influere, cum libero arbitrio cooperari, ut efficiantur tales, quales essent, si praeveniens gratia antecederet." (Ibid. disput. 37.)

Quinto: „Unam et eamdem numero gratiam, quatenus excitat, allicit et invitat arbitrium nostrum ad actus credendi, sperandi et diligendi aut paenitendi, appellari **praevenientem et excitantem gratiam**; eaque consideratione praevenire arbitrium nostrum ad eiusmodi actus. Quatenus vero consentiente iam nostro arbitrio et cooperante ad actus, ad quos illa invitat et allicit, ipsa quoque novo influxu et actione cooperatur eosdem actus, appellari **adiuvantem** ac **cooperantem** gratiam." (Qu. 14. a. 13. disput. 40.)

Sexto: Ratio seu **quidditas** gratiae praevenientis, ac proinde etiam gratiae adiuvantis et cooperantis, secundum Molinam constituitur formaliter per **quosdam motus** causatos a Deo in intellectu et voluntate hominis; non quidem per influxum physicum, quo praevie prioritate causalitatis moveat intellectum et voluntatem humanam, sed 1. *„quasi se inserendo"* aliis motibus **naturaliter** in voluntate antea iam causatis; 2. *„quasi acuendo"* huiusmodi naturales ac bonos voluntatis motus; 3. *„efficiendo supernaturales"* ipsosmet antea iam productos motus et affectiones **naturales** voluntatis. (Qu. 14. a. 13. disput. 45.)

Septimo: De huiusmodi motibus et natüralibus affectionibus humanae voluntatis, quibus se inserendo Deus ad ordinem supernaturalem evehit, ait Molina: a) „Actiones esse vitales intellectus et voluntatis." b) „Proprie loquendo non sunt actus liberi arbitrii." „Neque cooperatio ad illos voluntatis est in libera potestate voluntatis." c) „Non cooperatur voluntas, qua liberum arbitrium est." d) „Velit nolit, praesente cognitione, insurgunt." e) Voluntas „patitur illos supernaturales, rationemque habentes gratiae praevenientis, si Deus simul in eosdem specialiter influat." f) „Motus illi, **actiones** quaedam vitales sunt, quas in se experitur voluntas; et ad quas concurrit efficienter, non quidem qua liberum arbitrium est, sed qua voluntas et natura quaedam est, eo modo quo efficienter concurrit ad motus primo primos." g) Rationem tamen virtutis non habent, esto circa bonum obiectum versentur, eo quod liberae non sint." (Qu. 14. a. 13. disput. 45.)

Octavo: „Coniunctum ex libero arbitrio et gratia praeveniente est causa secunda." (Qu. 14. a. 13. disput. 27.) „Tam liberum arbitrium quam gratia praeveniens sunt causae secundae actuum

credendi, sperandi et paenitendi, ut oportet." „Nulla vero causa secunda, etiamsi supernaturalis sit, efficere quidquam potest, nisi a Deo, influente simul immediate per concursum generalem in effectum, adiuvetur." (Qu. 14. a. 13. disput. 37.)

Nono: „Liquido sane constat, ut liberum arbitrium una cum gratia praeveniente producat quemcumque illorum actuum, necessarium esse, ut Deus una cum illis immediate in actum producendum per concursum suum universalem influat." (Ibid. disput. 37.)

Decimo: „Quo fit, ut quivis illorum trium actuum (supernaturalium credendi, sperandi, diligendi), licet sit **unica actio**, tres nihilominus habeat partes unius integrae causae, a qua emanat totus: ut a singulis, etiam partialitate causae, totus etiam emanet, diverso tamen modo. — Etenim:

1) „*A Deo influente* per solum concursum generalem emanat, ut a causa universali: a qua proinde non habet magis, quod sit **assensus** credendi aut dolor de peccatis quam vel actus oppositus vel actus cuiuslibet alterius potentiae."

2) „*Ab influxu vero liberi arbitrii*, una cum notitiis et ceteris necessariis, ut quoad substantiam actus producatur, habet tamquam a causa particulari, ut quoad substantiam actus sit potius assensus fidei aut dolor de peccatis quam aliquis alius diversus actus."

3) „*A gratia vero praeveniente*, seu a Deo, ut per illam tamquam per suum instrumentum una cum libero arbitrio influit in eumdem actum, habet, ut sit *actus supernaturalis*, specie distinctus ab actu pure naturali credendi aut dolendi de peccatis, quem liberum arbitrium solis suis viribus tunc eliceret, si cum eo non influeret simul gratia praeveniens."

„Quare a concursu Dei per gratiam praevenientem habet actus ille, ut sit dispositio congruam proportionem et accommodationem habens cum dono iustificationis supernaturali." (Qu. 14. a. 13. disput. 37.)

Undecimo: „Gratiam praevenientem esse **motum liberi arbitrii**, quo a Deo movetur, sollicitatur et invitatur, ut concurrat ad eliciendum actum."

„Quod **actus**, a gratia praeveniente et ab arbitrio libero elicitus, **liber** sit eaque de causa capax rationis, laudis, virtutis, honoris: *profecto non est effectus gratiae praevenientis, sed arbitrii per suum influxum.*"

„Gratia namque praeveniens *determinata est ad unum.*" (Qu. 23. a. 4. et 5. disput. 1. memb. 10.)

V.

Quale sit *secundum principium Concordiae.*

17. „Legitima seu potius orthodoxa de modo doni perseverantiae explicatio“ ad sequentia capita potest reduci.

Primo: „Quotiescumque liberum arbitrium ex suis vicibus naturalibus conatur, praestove est ad conandum totum id, quod ex se se potest, tam circa ea, quae fides habet, addiscenda et amplectenda, quam circa dolorem de peccatis ad iustificationem: *a Deo conferri gratiam praevenientem auxiliave, quibus id faciat, ut oportet, ad salutem.*“ (Qu. 14. a. 13. disput. 10.)

Secundo: „Non quidem quasi eo conatu dignus efficiatur, talibus auxiliis, ullaque ratione ea promereatur; sed quoniam id obtinuit nobis Christus ob sua merita; atque inter leges, quas tam ipse quam Pater Aeternus statuerunt de auxiliis et donis, . . . una fuit: *Ut quoties ex nostris viribus naturalibus conaremur facere, quod in nobis est,* praesto nobis essent auxilia gratiae, quibus ea, ut oportet ad salutem, efficeremus.“ (Ibid.)

Tertio: „Ut ea ratione, dum essemus in via, semper in manu liberi arbitrii nostri posita esset salus nostra. Libero arbitrio praesto adest auxilium gratiae saltem sufficiens, ob merita Christi: qui, ut verus Redemptor, in nobis promeruit atque obtinuit, *eamque legem* subveniendi hominibus cum Patre constituit.“ „In potestate eorum est, ut *filii* Dei fiant.“ (Ibid.)

Quarto: „Fieri potest, ut duorum, qui aequali auxilio interius a Deo vocantur, unus pro libertate sui arbitrii convertatur et alter in infidelitate permaneat.“ „Saepe etiam accidit, ut cum quo auxilio unus non convertitur, alius convertatur.“ (Qu. 14. a. 13. disput. 12.)

Quinto: „Imo fieri potest, ut aliquis praeventus et vocatus longe maiori auxilio pro sua libertate non convertatur; et alius cum longe minori convertatur.“ (Ibid.)

Sexto: „Si duo, aequales per omnia in omnibus, conspiciant eamdem mulierem pulchram, evenire posse a sola libertate arbitrii utriusque, ut unus consentiat in peccatum eam concupiscendo, alter non item. Eademque est ratio de eodem modo affectis aequaliterque a Deo ad fidem vocatis; pro sola namque eorum libertate potest evenire, ut unus amplectatur fidem, alter vero eamdem contemnat.“ (Ibid.)

Septimo: „Nos non negare communem illam distinctionem auxilii sufficientis in **efficacem** et **inefficacem** . . . Ita ut sufficiens inefficax auxilium vere in seipso sufficiens sit.

„Divisio sufficientis auxilii in efficacem et inefficacem, nostra sententia, ab effectu, qui simul ab arbitrii libertate pendet, sumatur.“

Illudque auxilium sufficiens, sive magis sive minus in se sit, **efficax** dicatur, cum quo arbitrium pro sua libertate convertitur. Illud vero **inefficax** dicatur, cum quo arbitrium pro eadem sua libertate non convertitur.“ (Qu. 14. a. 13. disput. 40.)

Octavo: „Atque adeo in libera potestate nostra esse vel illa (auxilia praevenientis atque adiuvantis gratiae) efficacia reddere, consentiendo et cooperando cum illis ad actus, quibus ad iustificationem disponimur; vel inefficacia illa reddere, continendo consensum et cooperationem nostram, aut eliciendo contrarium dissensum.“ (Ibid. disput. 40.)

„Disputatione 40. ostendimus, auxilia gratiae non habere ex sua natura, quod efficacia sint; sed id pendere ex eo, quod arbitrium eis motum et excitatum consentire et cooperari velit aut non velit, ut Concilium Tridentinum perspicue definivit.“ (Disput. 53. memb. 1.)

„E duobus, qui aequali motu gratiae praeveniuntur ac moventur, unus consentiat, ... alter vero non: certe **solum** provenit ab innata et propria et intrinseca libertate utriusque.“ (Qu. 23. a. 4. et 5. disput. 1. memb. 11,)

Nono: „Nulli Deum denegare auxilium, quod ad perseverandum sit satis.“

„Cum auxilio, quod Deus confert, praestove est conferre ei, qui non perseverat, posse perseverare.“ (Qu. 23. a. 4. et 5. disput. 1. memb. ult.)

VI.

Quale sit *tertium principium Concordiae.*

18. Quid sit *Scientia media.* — „Triplicem scientiam oportet distinguamus in Deo, nisi periculose in concilianda libertate arbitrii nostri et contingentia rerum cum divina praescientia hallucinari velimus.“

a) „*Unam mere naturalem,* quae proinde nulla ratione potuit esse aliter in Deo, per quam omnia ea cognovit, ad quae divina potentia sive immediate sive interventu causarum secundarum se se extendit, tunc quoad naturas singulorum et complexiones eorum necessarias, tunc etiam quoad contingentes, non quidem quod futurae essent vel non essent determinate, sed quod indifferenter esse et non esse possent; quod eis necessario competit, atque adeo sub scientiam Dei naturalem etiam cadit.“

b) „*Aliam mere liberam*, qua Deus per liberum actum suae voluntatis absque hypothesi et conditione aliqua cognovit absolute et determinate, ex complexionibus omnibus contingentibus, quaenam reipsa essent futura, quae non item.“

c) „*Tertiam denique mediam*, qua ex altissima et inexscrutabili comprehensione cuiuscumque liberi arbitrii in sua essentia intuitus est, **quid** pro sua innata libertate, si in hoc vel illo vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, **acturum esset;** cum tamen posset, si vellet, facere reipsa oppositum; ut ex dictis disput. 47. et 48. manifestum est.“ (Qu. 14. a. 13. disput. 52.)

19. *Characteres Scientiae mediae.* — Primus: „In primis eam nulla ratione esse dicendam **liberam;** tunc quia antecedit omnem liberum actum voluntatis divinae; tunc etiam, quia in potestate Dei non fuit scire per eam scientiam aliud, quam reipsa sciverit.“

Secundus: „Deinde dicendum, neque etiam in eo sensu esse **naturalem,** quasi ita innata sit Deo, ut non potuerit scire oppositum eius, quod per eam cognoscit. Si namque liberum arbitrium creatum acturum esset oppositum, ut revera potest, id ipsum Deus scivisset per eamdem scientiam, non autem quod reipsa scit.“

Tertius: „Quare non est magis innatum Deo scire per eam scientiam **hanc partem** contradictionis ab arbitrio creato pendentem quam **oppositam.**“

Quartus: „Partim habere conditionem scientiae naturalis, quatenus praevenit actum liberum voluntatis divinae, nec in potestate Dei fuit aliud scire. Partim habere conditionem scientiae liberae, quatenus quod sit unius potius partis quam alterius, habet ex eo, quod liberum arbitrium, ex hypothesi quod crearetur in uno aut altero ordine rerum, esset potius facturum unum quam aliud, cum utrumque indifferenter posset facere.“

Quintus: „Scientiam mediam esse quidem in Deo ante omnem actum liberum suae voluntatis, esseque omnium universim effectuum, non solum qui reipsa futuri sunt per arbitria, quae statuit creare in eo ordine rerum et circumstantiarum, quem condere decrevit, datoque quocumque alio ex infinities infinitis, quos potuit creare; attamen ita eam mediam scientiam esse omnium horum effectuum, ut nullius sit nisi *ex hypothesi* praefinitionis divinae voluntatis, quod hunc vel illum ordinem velit condere; atque hoc vel illo modo, eo ipso ordine mediisve et circumstantiis illius velit providere et adiuvare. Nihil Deus per scientiam mediam ante actum suae voluntatis praevidit nisi ex hypothesi et sub

conditione, quod hoc vel illo modo vellet providere per comparationen ad eundem effectum."

20. *Scientiae mediae et liberi arbitrii creati relationes.*

1) „Non quia Deus cognoscit aliquid esse futurum, ideo illud futurum est; sed e contrario, quia illud futurum est ex suis causis, ideo cognoscit Deus illud esse futurum."

2) „Res enim, quae a nostro libero arbitrio emanant aut ab eo pendent, non ideo sunt futurae, quia a Deo praecognoscuntur futurae; sed e contrario, ideo a Deo praecognoscuntur hoc vel illo modo futurae, quia ita pro libertate arbitrii sunt futurae."

3) „Quod res libero arbitrio praedita, si in certo ordine rerum et circumstantiarum collocetur, in unam aut alteram partem se flectat, non provenire ex praescientia Dei; quin potius, ideo Deum id praescire, quia ipsa res libero arbitrio praedita id ipsum agere debet."

4) „Neque provenire ex eo, quod Deus velit id ab ea fieri; sed ex eo, quod ipsa (creatura) libere id velit facere." (Qu. 14. a. 13. disput. 52.)

21. *Certitudo scientiae mediae.* — Primo: „Certitudinem totam divinae scientiae, qua actus tam bonos quam malos arbitrii creati absolute futuros esse praenoscit, non provenire ex solis praefinitionibus conferendi auxilia et concursus; quoniam, eis nihil impedientibus, potest arbitrium se inflectere in partem contrariam; sed *provenire ex Scientia media,* quae ante omnem actum suae voluntatis cognovit, *in quam partem arbitrium* pro sua libertate se esset flexurum. Per eamque scientiam dicimus, Deum certo cognoscere futura omnia, quae auctores contrariae sententiae **conditionata** appellant."

Secundo: „Certitudinem vero Scientiae illius mediae provenire dicimus ex **altitudine illimitataque perfectione** intellectus divini, qua certo cognoscit, quod in se est incertum et fallax; idque eminentissima comprehensione, in divina sua essentia, cuiuscumque arbitrii, quod sua omnipotentia creare potest."

Tertio: „Scientia media est **lumen** et **notitia** praerequisita in Deo ex parte sui intellectus ad perfectionem atque exactissimam providentiam; quoniam per eam scientiam . . . praevidet, quid per liberum arbitrium creatum futurum sit, non absolute, sed ex hypothesi et conditione, quod hoc vel illo modo velit illi providere." (Qu. 14. a. 13. disput. 53. memb. 3.)

22. *Observatio* circa quidditatem scientiae mediae facta ab ipso Molina. — „At intuendum in re libera, in quam partem se inflectet, necessaria est altissima atque eminentissima compre hensio, qualis in solo Deo comparatione creaturarum reperitur.

Neque Deum concedimus per scientiam naturalem seu mediam (quam de ea re in eo negamus) intueri, ante omnem determinationem suae voluntatis, *quam partem* ipse sit electurus; eo quod intellectus in Deo ea altitudine et praestantia non superet essentiam ac voluntatem divinam, qua essentias et voluntates creatas longe superat.“ (Ibid. disput. 52.)

VII.

Quale sit *quartum principium Concordiae.*

23. *Quid sit praedestinatio.* — „Praedestinatio est Ratio ordinis seu mediorum in Deo, quibus **praevidet** creaturam rationalem perducendam in vitam aeternam, cum proposito eumdem ordinem exequendi.“ (Qu. 23. a. 1. et 2. disput. 1.)

24. *Certitudo praedestinationis.* — a) „Ex **sola praescientia,** qua Deus praevidet eum, cui ea media vult, quibus reddatur praedestinatus, perventurum in vitam aeternam (qui tamen, si vellet, posset ea negligere, eis abuti, nec ad vitam pervenire), **totam suam certitudinem** habet divina praedestinatio.“ (Ibid. disput. 1.)

b) „Ratio ordinis ac mediorum, quibus Deus per scientiam naturalem, et mediam inter liberam et naturalem, **praevidit** creaturam aliquam, mente praeditam, perventuram in vitam aeternam, cum proposito determinationeve divinae voluntatis ex parte id executioni mandandi, est: *Praedestinatio talis creaturae.*“

c) „Certitudo tamen non est ex parte mediorum effectusque praedestinationis, sed ex parte divinae praescientiae, qua Deus altitudine illimitataque perfectione sui intellectus supra id, quod natura rei habet, certo cognoscit praedestinatum taliter pro sua libertate cooperaturum per suum arbitrium, ut eisdem mediis in vitam aeternam reipsa debeat pervenire.“ (Qu. 23. a. 1. et 5. disput. 1. memb. 11.)

25. *Causa praedestinationis.* — Primo: „Praedestinatio adulti, quoad suum integrum effectum, nullam habet causam ex parte ipsius praedestinati; sed tota ea in Dei voluntatem misericorditer praedestinantis tamquam in causam reducenda est.“

Secundo: „Nullum adultum praedestinatum esse in vitam aeternam **nisi per propria merita.** Simul observa me non dixisse, adultos praedestinatos esse **propter propria merita,** sed **per propria merita**: illud enim est falsum; hoc autem est verum.“ (Qu. 23. a. 4. et 5. disput. 1. memb. 9.)

Tertio: „Totum et singulas partes eius **supernaturalis usus** liberi arbitrii, qui in integro effectu praedestinationis includitur,

habere duas causas liberas; et a qualibet earum, tamquam *a parte* unius integrae causae, pendere. Prior ac praecipua Deus est. Posterior ac minus praecipua, ipsum arbitrium." (Ibid. disput. 1. memb. 9.)

Quarto: „Si ergo **bonus usus supernaturalis** arbitrii spectetur, ut praecise ab arbitrio creato emanat, tamquam ab altera parte integrae illius causae, habet se ex parte praedestinati; estque **id,** quod Deus ab eo exigit, ut cooperetur etiam ad suam salutem, dignusque praemio aeterno per propria merita, quae dona etiam sunt Dei, efficiatur." (Ibid.)

Quinto: „Liberum arbitrium adulti esse quidem partem aliquam causae liberae, a qua pendet, non quidem tota res, quae est integer effectus praedestinationis, sed **talis pars** illius, sine qua res illa tota non erit, neque rationem habebit effectus praedestinationis."

„Nihilominus dicebamus, rem illam non habere, quod sit effectus praedestinationis, ut emanat a libero arbitrio creato, sed praecise ut emanat a Deo per praedestinationem aeternam." (Qu. 23. disput, 1. memb. 11.)

26. *Ratio providentiae et ratio praedestinationis* per comparationem ad liberum arbitrium creaturae. — Primo: „Ratio seu conditio, sine qua in Deo non fuisset **praescientia** praedestinationis, est, quod adultus ipse pro sua libertate ita est cooperaturus per suum arbitrium, ut ad vitam aeternam perveniat."

Secundo: „Sic etiam ab hoc ipso, simili modo, fuit dependens quod reliquum, quod eadem praedestinatio includit, vel sortiretur **rationem praedestinationis,** vel retineret solum **rationem providentiae** circa illum in beatitudinem."

Tertio: „Deus adultis non praedestinatis ex sua parte providit auxilio et mediis, quibus, si per ipsorum arbitrium non staret, revera ad beatitudinem pervenirent; quin et aliquibus eorum providerit longe maioribus et potentioribus auxiliis et mediis, quam multis ex praedestinatorum ordine." (Qu. 23. disput. 1. memb. 11.)

Quarto: „Quod decreta Dei et rationes providendi vel **praedestinationis rationem** habuerint, vel **solum providentiae,** circa vitam aeternam, dependet ex Dei **praescientia.**

Et Dei praescientia, sive „Quod Deus de utroque non idem, sed contraria praesciverit, *dependens* fuit ex eo, quod uterque eorum pro sua libertate erat facturus." (Ibid. disput 1. memb. 11.)

Quinto: „Nihilominus in potestate nullius praedestinati est efficere, ut fuerit praedestinatus. Quod vero haec aut illa

providentiae ratio tali adulto in particulari **rationem** habeat aut non habeat **praedestinationis,** comparatione illius pendet *ex sola arbitrii utrorumque libertate.*“ (Ibid. disput. 1. memb. 11.)

Sexto: „Cum auxiliis ex parte Dei, cum quibus unus iustificatur et salvatur, alius pro sua libertate nec iustificatur nec salvatur. Neque dubitandum est, multos torqueri apud inferos, qui multo maioribus auxiliis ad salutem a Deo donati fuerunt, quam multi, qui in caelo divino conspectu fruuntur.“ (Qu. 23. disput. 1. memb. 11.)

27. *Epilogus* totius doctrinae Molinae circa praedestinationem. „Hac ergo conclusione comprehendi potest nostra sententia“:

a) „Quod Deus hunc ordinem auxiliorum et caeterarum rerum, in quo **praevidebat,** tum quosdam adultos pro sui arbitrii libertate, tum quosdam parvulos sine sui arbitrii libertate, perventuros in vitam aeternam, reliquos vero minime, potius elegerit quam quemcumque alium, in quo res aliter evenisset; atque adeo quod, electione potius huius ordinis quam alterius, hos praedestinaverit potius quam illos: *nulla fuit causa aut ratio* ex parte praedestinatorum; sed id totum in liberam Dei voluntatem referendum est.“

b) Quod vero electio huius ordinis **rationem** habuerit **praedestinationis** comparatione horum adultorum et non illorum: ratio seu conditio ex parte adultorum, a qua **id pendebat,** fuit quod pro sua innata libertate hi et non illi ita per suum arbitrium essent cooperaturi, ut ad terminum viae in gratia pervenirent, Deusque altitudine sui intellectus id praeviderit.“ (Qu. 23. a. 4. et 5. disput. 1. memb. 13.)

c) „Ex primo capite praedestinationem non habere causam aut rationem ex parte usus liberi arbitrii praedestinatorum et reproborum, sed in solam liberam Dei voluntatem esse reducendam.“

„Ex altero capite diximus: *„Dari rationem praedestinationis adultorum ex parte usus liberi arbitrii praevisi.*“ (Qu. 23. a. 4. et 5. disput. 1. memb. ult.)

VIII.

28. Caietanus in suis Commentariis supra epistolam ad Romanos cap. 9. respondet, quod in hac altissima atque inexcrutabili quaestione de Praedestinatione et Reprobatione dupliciter possumus loqui: „vel inchoando ab iis, quae se tenent ex parte Dei et *descendendo ad nos;* vel e converso inchoando ab iis, quae se tenent ex parte nostri et *ascendendo ad Deum.*“

„Si inchoamus a Deo, profitemur primo, quod Deus ab aeterno elegit singulariter hunc vel illum; quia sic ei placet. Secundo, quod electio huius infallibiliter (non dico **necessario**, sed quod **tandem**) habebit effectum suum, scilicet **salutem istius.**“

„Inchoando vero a nobis, profitemur primo, quod quilibet est liberi arbitrii ad bonum et malum eligendum. Secundo, quod quilibet faciens, quantum est in se ad salutem consequendam aeternam, salvus erit per divinam gratiam.“

„Quo pacto autem seu quo vinculo, quo glutino, **ascensus** et **descensus** iungantur, non apparet. Nam ascendendo, deficit **gradus coniungens** hanc nostram libertatem et securitatem (quod, faciendo quantum in nobis est, divina non deerit gratia salvans) cum aeternitate et immutabilitate divinae electionis, quae habet, quod soli electi salvantur. Et similiter descendendo ab aeterna, immutabili et efficaci divina electione, deficit **gradus coniungens** cum his nostris libertatibus et securitatibus. Et propterea non est mirum, si non quietamus intellectus quaerentium et inducentium inconvenientias. . . .

„Respondebo, **me scire**, quod verum vero non est contrarium; sed **nescire** haec iungere; sicut nescio mysterium Trinitatis, sicut nescio Verbum caro factum, et similia, quae tamen omnia credo. Et sicut credo reliqua fidei mysteria, ita credo et haec mysteria Praedestinationis et Reprobationis. Meum est tenere, quod mihi certum est, scilicet uti libero arbitrio et reliquis bonis mihi a Deo concessis omni studio ad consequendam vitam aeternam; et spectare, ut videam in patria mysterium divinae electionis mihi modo ignotum; sicut et reliqua fidei mysteria. Haec ignorantia quietat intellectum meum.“

29. In **Concordia** iuxta doctrinam Augustini et D. Thomae nullus datur **gradus coniungens** immutabilitatem divinae electionis et nostram libertatem nisi ipsamet divina voluntas, quae *„profundit totum ens et omnes eius differentias“*; ipse Deus, qui *„movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis*, quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa. non inducitur necessitas, sed manet libertas. *Et voluntas aliquid confert, cum a Deo movetur; ipsa enim est, quae operatur, sed mota a Deo“*. (De Malo, qu. 6.) Unde vinculum, quo coniunguntur **ascensus** nostrae libertatis usque ad consequutionem salutis aeternae et **descensus** efficacis divinae electionis usque ad nostrae liberae voluntatis transmutationem in Deum et perseverantiam in bono est *ipsa efficacia* divinae electionis.

Quare autem hos elegit in gloriam et illos reprobavit, Divus

Thomas respondet: *„Non habet rationem nisi divinam voluntatem.“* S. Augustinus dicit: *„Noli velle iudicare, si non vis errare.“* (1. P. qu. 23. a. 5.) Et Apostolus exclamat: *„O homo, tu qui es, qui respondeas Deo? — O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei! . . . Quis prior dedit illi, ut retribuetur ei?“* (Ad. Rom. cap. 9. v. 20. et cap. 11. v. 33—35.)

Quantum vero ad tenendum, quod nobis certum est, Divus Thomas cum Apostolo iam nos edocuit: *„Conandum est ad bene operandum et orandum; quia per huiusmodi praedestinationis effectus certitudinaliter impletur.* Propter quod dicitur 2 Petri cap. 1. v. 10: Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis.“ (1. P. qu. 23. a. 8.) Et S. Augustinus gaudens ex eo, quod salus nostra omnipotentis Dei manui, non nostrae fragilitati commissa fuit, scribit lib. de dono perseverantiae cap. 5: *„Tutiores vivimus, si totum Deo damus. Non autem nos illi ex parte, et nobis ex parte committimus.“* Et Apostolus Petrus 1. epist. cap. 5. v. 10. et 11: *„Deus autem omnis gratiae, qui vocavit nos in aeternam suam gloriam in Christo Iesu, modicum passos Ipse perficiet, confirmabit solidabitque. Ipsi gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen.“*

30. In **Concordia** vero iuxta doctrinam Molinae omnia clara apparent, omnia videntur plana. — **Scientia media** est **lumen** illuminans ascensum et descensum, si inchoamus a Deo, descendendo ad nos; et ipsa innata arbitrii creati libertas est **vinculum,** quo iunguntur infallibilitas divinae sapientiae et divinae electionis atque libera et secura nostrae salutis consequutio, si inchoamus a nobis, ascendendo ad Deum.

Si enim inchoamus a Deo, descendendo ad nos; Deus **praevidet,** non quod ipse faciet, sed quod hominis liberum arbitrium faciet. Deus utique eligit pro sua libera voluntate hunc rerum et circumstantiarum ordinem potius quam alium; sed quod electio huius ordinis habeat **rationem** praedestinationis ad vitam aeternam vel non habeat, *„ex sola arbitrii libertate pendet“*. Deus utique **praevidet** talem ordinem, qualem ipse elegit, habere rationem praedestinationis vel non; sed quod Deus praevideat illud vel contrarium, *dependens* est ex eo, quod pro sua libertate facturus est homo. Deus utique confert auxilia aequalia vel maiora vel minora hominibus; sed cum aequali aut etiam cum minori auxilio unus iustificatur et salvatur, et alter cum aequali aut etiam cum maiori gratia non convertit se, vel si convertatur, non perseverat.

Si autem inchoamus a nobis, ascendendo ad Deum, **Concordia** Molinae non est minus miranda. — Visne scire, **quo pacto** ascensus et descensus ab ordine supernaturali ad naturalem et ab ordine naturae ad supernaturalem gratiae couiunguntur? Audi: **pacto** Christi cum Patre, conferendi gratiam *facientibus quod est in se viribus naturalibus tantum liberi arbitrii*. Visne scire, quare unus convertitur et alter non item? Ex sola liberi arbitrii libertate, in cuius potestate est gratiam divinam reddere **efficacem** vel **inefficacem.** Visne scire, quare ex duobus hominibus iam iustificatis unus perseveret et alter non? Ex sola etiam liberi arbitrii libertate. Visne scire, quare hic rerum ordo a Deo electus sortitur comparatione unius hominis rationem praedestinationis et non respectu alterius? *Ex innata hominis libertate.* „Neque dubitandum est, concludit Molina, multos torqueri apud inferos, qui multo maioribus auxiliis ad salutem a Deó donati fuerunt, quam multi, qui in caelo divino conspectui fruuntur."

Deus utique **praevidit** usum liberi arbitrii, ex cuius parte „datur ratio praedestinationis adultorum"; sed *„neque in potestate Dei fuit aliud scire"*. Scivisset tamen Deus oppositum, *„si liberum arbitrium creatum acturum esset oppositum"*.

Itaque si quaeratur: Quo pacto, quo vinculo, quo glutino ascensus et descensus in via praedestinationis ad vitam aeternam iunguntur? Quomodo coniungitur libertas creaturae rationalis et immutabilitas divinae electionis ac divinae providentiae? Duobus, nempe *Scientia media et libero arbitrio creato inflectente se in unam partem ante omnem actum liberum Divinae Voluntatis.*

Ac si haec duo sub uno verbo velis claudere, respondendum est: *„Ex usu liberi arbitrii creati praeviso ante omne divinae Voluntatis Secretum."*



URSPRUNG DES ÜBELS.

Von

P. JOSEPHUS A LEONISSA O. M. Cap.

St. Dionysius Areopagita unterscheidet scharf das Übel an sich vom Träger des Übels. Simon Magus schrieb dem Übel irgend ein Sein zu, zwar nicht ein wirkliches, bestimmtes, wohl aber ein Sein dem Vermögen nach. Dementgegen beweist der Areopagite, dafs alles Übel nicht besteht auf Grund seiner inneren Wesenheit und nur per accidens verursacht wird (dies. Jahrb. XVII. S. 225 ff.). Darauf untersucht er, woher denn das Übel in den Dingen komme. Ein doppelter Zweifel wird zunächst aufgestellt gegen die frühere (a. O.) Beweisführung. Der eine Zweifel ist dem offenbaren oder minder offenbaren Widerstreit und Gegensatz des Guten und Schlechten in den Dingen entnommen; der andere dem gleichzeitigen Entstehen und Vergehen. „Postquam Dionysius ostendit quod malum non habet essentiam, et quod neque est causa neque causatum, nunc inquirit unde malum proveniat in rebus: et primo movet dubitationem; secundo solvit. . . . Movet autem duplicem dubitationem: et primo quidem ex repugnantia, sive contrarietate, quae invenitur in rebus; secundo ex concomitantia generationis et corruptionis. . . . Circa primum duo facit. Primo movet dubitationem ex illis in quibus apparet manifeste contrarietas boni et mali; secundo ex illis in quibus non sic manifeste apparet. . . .“ (Commentarium S. Thomae Aquinatis in lib. de div. nom. cap. 4. lect. 15 sq.)

Wenn in den Dingen kein Übel sein soll, dann fällt zunächst der Unterschied zwischen Gutem und Schlechtem fort, und infolgedessen sind Tugend und Bosheit im allgemeinen wie im besonderen dasselbe. „Dicit ergo primo, quod si malum non habet existentiam, nec est causa neque causatum, ut supra ostensum est, aliquis obiiciendo dicet: Unde igitur malum invenitur in rebus? Si enim respondeas quod in rebus non est malum, sequuntur duo inconvenientia: quorum primum est, quod ‚virtus et malitia sunt idem, et omnis toti‘, idest virtus in generali, malitiae in generali, ‚et particularis proportionali‘, idest specialis virtus speciali malitiae sibi proportionalitate contrariorum respondenti, ut iustitia iniustitiae: quia et malitia in generali virtuti contrariatur, et specialis malitia speciali virtuti: Virtus huius

deductionis in hoc consistit, quod remotis differentiis, quibus aliqua ad invicem differunt, sequitur ea idem dicere. Differentiae autem quibus virtus et malitia differunt, sunt bonum et malum. Nam virtus est bona qualitas mentis. Remota igitur differentia boni et mali, si malum non sit in rebus, sequitur quod virtus et malitia sunt idem in universali et in speciali." Gibt es kein Übel in den Dingen, dann gibt es weiter auch keinen Gegensatz zwischen Tugend und Übel. Denn sollen zwei Dinge zueinander im Gegensatz stehen, so müssen sie offenbar etwas sein. Will man jedoch diesen Gegensatz finden bei tugendhaften und lasterhaften Menschen, so ist dagegen zu sagen, diese Menschen wären einander entgegengesetzt nur auf Grund des Gegensatzes zwischen Tugend und Übel. „Secundum inconveniens est quod etiam si virtus et malitia differant, sequitur quod malum non contrariatur nec repugnat virtuti: quia quod non est, non potest contrariari aut impugnare. Utrumque enim contrariorum oportet esse aliquid, et natura manifesta. Est autem contrarietas virtutis ad malum per hoc quod ‚castitas et impudicitia' contrarientur, et ‚iustitia et iniustitia'. Et quia posset aliquis dicere, quod ista contrarietas non est nisi secundum quod homines sibi invicem contrariantur quorum unus habet virtutem, et alter non habet; hoc excludit. ‚Et non dico', inquit, quod ‚castitas et impudicitia, et iustitia et iniustitia' sunt contraria solum, secundum quod homo iustus et homo iniustus, et pudicus et impudicus sibi contrariantur invicem; sed per prius naturae ordine ante distantiam et contrarietatem quae exterius apparet inter eum qui habet virtutem et eum qui habet vitium oppositum, ipsa vitia sive malitiae universaliter differunt a virtutibus in ipsa anima. Non enim castitas et impudicitia sunt contraria propter contrarietatem casti et impudici; sed potius e converso. Primo ergo dubitationem movit de contrarietate virtutis et malitiae, quia de ratione eius quod est contrarium virtuti, est malum; nec invenitur in aliquo genere quod aliquae species distinguantur per differentiam boni et mali, nisi in habitibus animae vitiosis et virtuosis. Huius ratio est, quia virtutes et vitia pertinent ad voluntatem, cuius obiectum est bonum et malum."

Minder offenbar zeigt sich der Gegensatz zwischen dem Guten und dem Übel bei den Leidenschaften. Diese sind keineswegs wesentlich vom Übel, sondern nur beziehungsweise, insofern sie ungeordnet sind und der Vernunft widerstreiten. Aus diesem Widerstreit ergibt sich notwendig ein Übel, welches im Gegensatz steht zu dem schlechthin Guten, wenn es auch augenblicklich im Drange der Leidenschaft als Gut angesehen wird.

„Deinde cum dicit, ‚Et ad rationem passiones pugnant,‘ movet dubitationem de illis quae non habent de sua ratione quod contrarientur bono, sicut passiones, quae pugnant contra rationem. Dicuntur autem passiones motus appetitus sensitivi, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem potentiam. De ratione autem harum passionum non est quod contrarientur virtuti; quia contingit etiam secundum virtutem concupiscere et gaudere et irasci, et alias huiusmodi passiones habere; sed contrariantur virtuti secundum quod inordinatae sunt. Omne autem inordinatum non est de ratione earum. Huiusmodi igitur passiones contra rationem pugnant: quia sicut apprehensio sensitiva est eius quod est hic et nunc; ita appetitus sensitivus, huiusmodi apprehensionem consequens, est eius quod est bonum hic et nunc: et secundum hoc bonum non simpliciter est quod ratio attendit. Cum igitur contingit id quod est bonum hic et nunc, non esse bonum simpliciter, sequitur quod passio pugnet contra rationem: et ex istis passionibus contra rationem pugnantibus necesse est dare, aliquod malum esse contrarium bono; quamvis de ratione passionum non sit malum, sicut erat de ratione malitiarum. Et ideo necesse fuit ut probaret quod ex huiusmodi pugna sequatur contrarietas mali ad bonum. Manifestum est enim quod bonum non est contrarium sibi ipsi: sed omne bonum sicut ‚ab uno principio‘ procedens, et sicut ‚genitum ab una causa, gaudet‘ mutua ‚communione et amicitia et unitate‘.“ Das minder Gute ist kein eigentlicher, sondern nur ein beziehungsweiser Gegensatz gegen das gröfsere Gute und eben deshalb noch kein Übel, sondern vielmehr ein gewisses Gut. Nur das eigentliche Übel ist der Gegensatz zum Guten. Wie nun aber die Leidenschaften und überhaupt die entgegengesetzten und einander widerstreitenden Dinge zur Zahl der bestehenden Dinge gehören, so scheint auch der Gegensatz zum Guten, das Übel, etwas Bestehendes zu sein. „Nec etiam potest dici quod minus bonum sit contrarium maiori bono, sicut nec minus calidum aut frigidum est contrarium magis calido et frigido. Quod quidem intelligendum est ex ea parte qua utrumque est calidum aut frigidum. Sed inquantum minus calidum habet aliquod permixtum de frigido, vel magis appropinquat ei, sic quod minus est calidum, est contrarium magis calido, ut dicit Philosophus 5 Phys.; sed hoc est secundum quid, non simpliciter. Dionysius autem hic loquitur de contrariis et simpliciter. Habito ergo quod bonum nullo modo contrarietur bono, relinquitur quod id quod contrariatur bono et pugnat contra ipsum, sit malum. Sic igitur non solum ex passionibus, quae pugnant contra rationem, sed ex quibuscumque aliis contrariis et contra pugnantibus,

videtur sequi quod malum sit in numero existentium et sit aliquid existens, et quod contrarietur bono."

Das Übel scheint endlich auch deshalb seiner Natur gemäfs für sich zu bestehen, weil aus dem Übel Gutes folgt, indem es beiträgt zur Erzeugung von Dingen und damit zur Vollendung des Weltalls. Dann aber müfste das Übel auch eine unmittelbare selbständige Ursache haben. „Deinde cum dicit, ‚Et si corruptio est existentium, non excludit istud ab essentia malum', procedit alia via ad idem ostendendum; scilicet ex concomitantia generationis et corruptionis; et dicit, quod si malum est corruptio existentium, istud non excludit ipsum ab hoc quod habeat essentiam; sed magis per hoc probatur, quod sit ‚existens', et quod sit ‚generativum existentium'. Corruptio enim unius est generatio alterius: unde quod corruptivum existentium est, est etiam existentium generativum. Omne autem quod est generativum existentium, confert ad perfectionem universi: sequitur ergo quod malum sit ‚conferens ad completionem omnis', idest universi; et quod largiatur ‚toti', idest universo, quod non sit imperfectum: et hoc ‚per seipsum': quod est inconveniens: quia quod malum per accidens conferat ad pulchritudinem et perfectionem universi, non est inconveniens, inquantum ex malis per accidens consequuntur bona, ut Augustinus dicit in Enchir."

Der Areopagite geht nun über zur Lösung des aufgestellten Doppelzweifels und zwar in umgekehrter Reihenfolge. Halten wir uns zum besseren Verständnis nur immer wieder vor Augen, dafs nach dem Gegner des Areopagiten, nach Simon Magus, das Übel ein bestimmtes Sein hat, wenn auch nur dem Vermögen nach, „das unentwickelte Urvermögen". Dementgegen spricht St. Dionysius dem Übel alles bestimmte Sein, auch dem Vermögen gemäfs, ab; er unterscheidet es ausdrücklich vom Urstoff, welcher nur Sein dem Vermögen nach hat, aber auch deshalb etwas Gutes ist. Dagegen ist das Übel als solches vollständig und in jeder Hinsicht vom Guten getrennt. Das Übel als Übel wirkt nie mit zur Erzeugung, sondern verdirbt nur das selbständige Sein. Vielmehr kommt die Erzeugung und die erzeugte Substanz selbst vom Guten. Das Übel an sich ist reine Verderbnis und weder Sein noch wirkende Ursache vom Sein, sondern es ist nur und verursacht nur auf Grund des Guten. „Propositis dubitationibus de existentia et causa mali, hic incipit solvere: et primo solvit particulariter id quod obiectum est de concomitantia generationis et corruptionis; secundo universaliter omnia quae supra opposita sunt, investigans veritatis radicem. Dicit ergo primo, quod ad praemissa verus sermo respondet,

‚quod malum, secundum quod est malum, nullam substantiam facit, neque generationem;‘ sed per se loquendo causat solummodo malum, et corruptionem existentium. Et si aliquis obiiciat, quod malum est operativum generationis, per hoc quod corruptione unius datur generatio alterius, ‚respondendum est‘, secundum veritatem, quod ‚corruptio non dat generationem‘, sed corruptio solum corrumpit, et malum solum male facit per se loquendo; ‚sed generatio et substantia fit propter bonum‘. Quod quidem patet tam in naturalibus quam in moralibus. Manifestum est enim quod ignis generat ignem, et corrumpit aërem; coniungitur enim in igne forma ignis, pertinet ad bonum, et privatio formae aëris, quae pertinet ad malum. Quod autem ignis generat ignem, non est ex hoc quod caret forma aëris sed ex hoc quod habet formam ignis. Alioquin quod caret forma aëris, facit ignem, quod est forma; sed corrumpit aërem, inquantum ex necessitate formae ignis adiungitur privatio formae aëris. Similiter in moralibus, adulterium corrumpit virtutem, inquantum caret ordine debito, quod pertinet ad rationem mali; sed secundum quod est delectabile, quod pertinet ad rationem boni, delectat, et multa alia bona facit. Sic igitur apparet quod malum secundum seipsum est corruptivum, sed ‚generativum‘, non nisi per accidens, scilicet ‚propter bonum‘. Et ulterius quod ‚secundum quod est malum, neque existens, neque effectivum existentium‘, sed per accidens, scilicet ‚propter bonum‘ adiunctum, est ‚existens, et bonorum effectivum‘.“

Der Areopagite verdeutlicht nun noch mehr die angeführte Lösung und erforscht tiefer den Kern des ganzen Zweifels. Dazu zeigt er zunächst den Unterschied zwischen Übel und Gut, dann die allgemeine Kraft des Guten im Sein und endlich die allgemeine Kraft des Guten im Bewirken des mehr oder weniger Guten. „Deinde cum dicit, ‚Magis autem‘, hic Dionysius manifestat praedictam solutionem, et virtutem totius dubitationis profundius investigat. Et circa hoc tria facit; primo enim ostendit differentiam mali et boni; secundo universalem virtutem boni in essendo, . . . tertio universalem virtutem boni in hoc quod est facere magis vel minus bona, et magis et minus existentia . . .“ In Bezug auf den ersten Punkt unterscheidet er zuerst das Übel vom Guten; dann zeigt er, was zum Übel, und drittens, was zum Guten gehört. „Circa primum tria facit. Primo distinguit malum a bono; secundo ostendit quid conveniat malo, ...; tertio quid conveniat bono . . . .“

Das Übel erzeugt nicht als Übel, sondern als etwas Gutes, wie es oben heifst. Dabei darf man aber nicht meinen, ein und

dasselbe sei schlecht und gut in derselben Hinsicht. Wenn es demnach heifst, dafs das Übel nicht erzeugt als Übel, sondern als Gut, so handelt es sich nicht blofs um eine reine geistige Unterscheidung, sondern um eine entsprechend sachliche. Ein und dasselbe Ding ist nämlich gut, insoweit es Sein hat. Insofern es aber der schuldigen Vollendung entbehrt, ist es schlecht. Dies gilt auch betreffs des Entstehens und Vergehens. Das Übel findet sich nicht getrennt vom Guten, wie auch nicht das Vergehen getrennt vom Entstehen. Das Übel ist nicht eine für sich bestehende Kraft, sondern ist am Guten als seinem Träger. Ebenso ist auch Entstehen und Vergehen gleichzeitig an einem Subjekt, jedoch in verschiedener Rücksicht; denn das Entstehen des einen ist gleichzeitig mit dem Vergehen des andern. „Dixerat autem supra, quod malum non generat inquantum est malum, sed inquantum est bonum. Ne autem aliquis crederet quod idem secundum idem esset malum et bonum, subiungit quod non est idem secundum idem et bonum et malum. Unde cum dicitur quod malum non generat inquantum malum, sed inquantum bonum, non est distinctio secundum rationem tantum; scilicet quasi eadem res secundum unam rationem sit bona, et secundum aliam mala; sed aequaliter secundum rem; scilicet quod una et eadem res, inquantum habet de esse, est bona; quantum vero ad hoc quod privatur perfectione debita, est mala. Et similiter ‚generatio et corruptio non est eadem virtus eiusdem et secundum idem‘. Non enim idem secundum idem malum generatur et corrumpitur. Et quia dixerat quod non est idem bonum et malum, nec generatio et corruptio; et posset aliquis credere quod malum seorsum inveniretur a bono per se existens, et corruptio seorsum a generatione: hoc consequenter removet, dicens, quod non est aliqua virtus per se existens; sed est in bono, sicut in subiecto; ita quod idem subiectum est bonum et malum, secundum aliud et aliud. Et similiter neque corruptio est per se existens absque generatione; sed simul est et generatio et corruptio in subiecto; sed non secundum idem, quia generatio unius est cum corruptione alterius. Quod autem dicit, ‚Magis autem‘, idem est quod in libris Aristotelis transfertur, Amplius autem; et signat additionem rationis supra rationem.“

Aus dem Vorhergehenden nun schliefst er, was zum Übel gehört. Wenn das Übel keine Kraft durch sich ist, keine selbständige Kraft, so ist dies vom Wesen des Übels zu verstehen. Dies besteht weder, noch ist es gut. Auch bewirkt es keine Erzeugung. Aber die schlechte Sache hat etwas vom Guten; und insofern ist sie und bewirkt die Erzeugung, wie überhaupt

Sein und Gutes. „Deinde cum dicit, ‚Ipsum igitur malum quidem neque existens est, neque bonum‘, concludit ex praemissis quid pertineat ad malum. Si enim malum non est per se virtus, sequitur quod ‚ipsum malum‘, ita quod ly ‚ipsum‘ ponatur loco articuli, et ‚malum‘ accipiatur pro essentia mali; sic, inquam, malum acceptum ‚neque existens est, neque bonum‘, neque operatur generationem, ‚neque est effectivum existentium et bonorum‘; sed res quae est mala, inquantum habet aliquid de bono, est existens et operativa generationis, et effectiva existentium et bonorum.“

Den Unterschied zwischen Gutem und Übel noch gründlicher zu erklären, zeigt St. Dionysius jetzt, was zum Guten gehört. Dies geschieht in zweifacher Weise. Zuerst beweist er, dafs das Gute die allgemeine Ursache aller guten Dinge ist; und dann, wie sich die Ursächlichkeit des Guten sogar auf die Übel erstreckt. Um nun zu beweisen, dafs das Gute die allgemeine Ursache aller guten Dinge ist, gibt er zunächst an, dafs durch das Gute vollkommen und unvollkommen Gutes geschieht; dann erklärt er davon die Art und Weise; und schliefslich bringt er dafür Gründe an. „Deinde cum dicit, ‚Bonum autem, in quibus perfecte ingignitur, perfecta facit et immixta et integra bona‘; ostendit quid pertineat ad bonum; et circa hoc duo facit; primo enim ostendit quod bonum est universalis causa rerum omnium bonorum; secundo ostendit quomodo causalitas boni extendit se etiam ad mala. . . . Circa primum tria facit. Primo proponit quod per bonum fiunt quaedam bona perfecta, et quaedam imperfecta; secundo assignat modum per quem hoc fiat; . . . . tertio probat, rationem assignando praemissorum . . .“

Das vollkommen Gute nimmt vollkommen teil an der göttlichen Güte. Das unvollkommen Gute aber ist mit Übel gemischt wegen Mangels des Guten, an welchem es nicht vollkommen teilnimmt. Was mehr oder weniger Gott ähnlich ist, das ist auch mehr oder weniger gut. Übel aber ist es nicht deshalb, weil es ganz und gar vom Guten getrennt ist, sondern nur insofern in ihm irgend ein Mangel des Guten ist. „Dicit ergo primo, quod cum malum non sit operativum bonorum, ‚bonum‘ est quod quidem ea in quibus interius generatur ‚perfecte‘ ab eo quod est per suam essentiam bonum, ‚facit‘, formaliter loquendo: ‚bona perfecta quidem‘, secundum participationem bonitatis, ‚immixta‘, secundum remotionem mali, ‚et integra‘ secundum remotionem corruptionis. Sed illa ‚quae minus participant‘ bono, ‚sunt imperfecta bona‘, et habent aliquam permixtionem mali propter defectum boni, quod non perfecte in eis participatur. Et sic

universaliter malum non est existens, neque est bonum, neque facit bonum; sed et quod magis et minus appropinquant ei quod est per essentiam bonum, scilicet Deo, est bonum secundum eam proportionem boni; propter distantiam autem a primo bono, hoc dicitur malum, non quasi sit universaliter privatum a bono, sed inquantum est in eo aliquis defectus boni."

Dies geschieht nun so, dafs die göttliche Güte allen Dingen von ihrer Güte mitteilt; den reinen Geistern, den Engeln, am vollkommensten bis hinab zu den verdorbenen Dingen, den physischen Übeln, welche am allerwenigsten am Guten teilnehmen, ähnlich wie diejenigen, welche die Musik ganz in der Nähe hören, ihre volle Schönheit geniefsen; die ganz weit entfernten vernehmen nur noch einen dumpfen Schall. „Deinde cum dicit, ‚Quoniam per universa vadens perfecta bonitas, non usque ad solas, quae circa ipsum sunt, proficiscitur sanctissimas substantias', assignat modum praedictorum; scilicet quomodo magis et minus bonum inveniantur in rebus; et dicit, quod hoc ideo ist, ‚quia perfecta bonitas', scilicet divina, ‚vadens per universa', inquantum scilicet communicat se omnibus per similitudinem suae bonitatis, ‚non proficiscitur usque ad solas sanctissimas substantias' Angelorum, quae propinquae Deo sunt; ‚sed se extendit', diffundendo per bonitatem ‚usque ad infimas' substantias. Illis enim sanctissimis substantiis Angelorum divina bonitas est ‚totaliter praesens', sicut perfecte participata ab eis secundum modum possibilem creaturae; ‚aliis autem subiecte', idest inferiori modo praesens est, a quibus scilicet participatur, sed non ita perfecte sicut ab Angelis; quod potest referri ad animas humanas; ‚aliis vero extreme', idest infimo modo praesens est, sicut irrationabilibus creaturis: et hoc quidem contingit secundum possibilitatem uniuscuiusque ad participandam divinam bonitatem. Quaedam enim ‚omnino' perfecte secundum modum possibilem creaturae ‚participant' divinam bonitatem; propter quod dicit, quod eis divina bonitas totaliter praesens est. Alia vero ‚privantur' ista perfecta participatione, recedendo ab eo secundum ‚magis et minus'; ut patet in diversis gradibus entium, et maxime in creaturis viventibus. ‚Alia vero habens obscuriorem participationem boni'; sicut creaturae corporales, et praecipue non viventes, in quibus obscuratur quodammodo divinae bonitatis claritas, propter eorum materialitatem et corruptionem; unde eorum obscuritas in hoc attenditur quod non sunt intelligibilia actu, sed secundum potentiam tantum. Quibusdam vero ‚adest bonum secundum ultimam resonantiam', quae scilicet tenent ultimum gradum in bonitate; ut sunt corrupta, et ea quae dicuntur mala. Et loquitur ad

similitudinem eius quod in sonis accidit. Qui enim propinqui sunt, audiunt totum sonum; et secundum quod magis distant, minus audiunt de sono, ita quod in fine non audiunt ipsum sonum, sed solum quamdam resonantiam aut reboationem.“

Für die erwähnte Verschiedenheit werden nun zwei Gründe angegeben. Anders ist die Verschiedenheit begründet in den notwendig wirkenden Ursachen, anders in den frei wirkenden. Die erstere fufst auf der ungleichen Beschaffenheit des Stoffes, auf welchen eingewirkt wird. Die andere leitet sich ab vom Zweck und dem ungleichen Stoffe. Letzteres gilt auch beim göttlichen Wirken nach aufsen. Die Vollendung des Weltalls als Zweck dieses Wirkens ist nur möglich bei verschiedenen Stufen der Güte in den Dingen. Im Unterschied aber von den geschaffenen, frei wirkenden Ursachen, welche den verschiedenartigen Stoff von aufsen her empfangen, macht sich Gott diesen selber: „Deinde cum dicit, ‚Si enim non proportionaliter unicuique bonum adesset, essent quidem divinissima et provectissima extremorum habentia ordinem‘, assignat duas rationes praedictae diversitatis. Ad quarum evidentiam considerandum est, quod aliter assignatur ratio diversitatis in effectibus causae per necessitatem naturae agentis, et aliter in effectibus causae agentis per voluntatem. In his enim quae per necessitatem naturae agunt, tota diversitatis ratio est ex diversa proportione materiae. Non enim potest assignari ratio quare ignis ceram liquefaciat et lutum induret, nisi propter diversam materiae recipientis dispositionem; quia agens naturale, quantum est de se, semper natum est unum facere. Sed in his quae agunt per voluntatem duplex ratio assignatur diversitatis effectuum. Primo quidem et parte finis; secundo ex diversa dispositione materiae. Sicut aedificator alio modo facit fundamenta, et alio modo parietes, et alio modo tectum propter quemdam finem, scilicet propter complementum domus, quod recipit hanc diversitatem. Secundo ad hoc quid ista diversitas possit esse in partibus, quaerit materiam diversimode dispositam; vel ipse etiam eam diversimode disponit ad diversitatem partium constituendam. Et similiter duplicem rationem assignat diversitatis effectuum divinorum. Primum quidem quantum est ex parte finis, qui est complementum universi; quod non esset, si esset unus tantum gradus bonitatis in entibus omnibus aequalibus: et hoc est quod dicit, ‚Et si bonum non adesset unicuique‘, secundum proportionem suam diversimode, sed omnia essent aequalia, sequeretur quod illa quae sunt Deo propinquissima in rebus et perfectissima, essent in gradu et ordine ‚extremorum‘, idest inferiorum; et sic non esset universum completum. Secundam

rationem assignat ex diversa capacitate rerum: quae tamen diversitas est a Deo provisa propter finem; unde dicit: ‚Quomodo autem esset possibile quod omnia uniformiter participarent bono? cum non omnia existentia sint eodem modo disposita ad perfectam ipsius participationem‘.“

Die Kraft des Guten erstreckt sich aber bis zum Übel. Was nämlich ist, mufs irgendwie am Guten teilnehmen; also auch der Träger des Übels. Ja sogar das, was sich geradezu dem Guten entgegenstellt, tut dies kraft des Guten selbst; denn dafs es wirkt, hat es kraft des Guten. „His autem rationibus assignatis ulterius protendit virtutem boni usque ad malum; et dicit, quod in hoc apparet excellens virtus boni, quod non solum bona producit, sed etiam firmat et statuit ea quae privantur bono, et etiam sui ipsius privationem, et hoc fit ‚secundum totalem ipsius participationem‘, idest secundum rationem suae universalis participationis: quia necesse est quocumque modo est aliquid, quod participet bono; et sic oportet quod subiectum privationis participet bono, cum sit quoddam ens; et per consequens ipsa privatio per bonum firmatur, inquantum non posset nisi in subiecto. Et non solum per virtutem boni, et privata et privatio firmantur, sed etiam ‚si oportet confidenter dicere veritatem‘, ea quae adversantur bono ‚virtute ipsius boni et sunt et adversari possunt‘: quia hoc ipsum quod agunt adversando, est eis virtute boni.“

Die allgemeine Kraft des Guten im Sein offenbart sich darin, dafs Mangelhaftes und Mangel mittels des Guten getragen werden. „Deinde cum dicit, ‚Magis autem, ut comprehendens dicam, omnia existentia, inquantum sunt, et bona sunt et ex bono‘, ostendit universalitatem boni in essendo: quod valet ad manifestationem eius quod privata et privatio firmantur per bonum; et circa hoc tria facit. Primo proponit propositum; secundo manifestat propositum per exempla; . . . tertio adaptat ad solutionem more distinctionis. . . .“ Alles Mangelhafte und jeder Mangel könne nur insofern sein, als sie irgendwie noch am Guten teilnehmen. Denn was durchaus des Guten beraubt ist, das ist nicht und kann nicht sein weder an irgendeinem Orte, noch auf irgendeine Weise noch zu irgendeiner Zeit. „Dicit ergo primo, quod non solum bonum invenitur in singulis gradibus existentium, sed, ut universaliter comprehendo dicam, ‚omnia entia, inquantum sunt, et sunt bona et ex bono‘; sed ‚inquantum sunt privata bono‘, non solum non sunt bona, sed neque existentias: non enim ita est de bono sicut de aliis particularibus habitibus et privationibus. Patet enim in caliditate et frigiditate, quod substantia, quae fuerit calida, remanet existens, postquam totaliter deseritur a caliditate;

et multa quae fiunt in entibus quae carent vita et mente, idest intellectu; et etiam Deus est absque substantia, quasi super omnem substantiam existens: et universaliter in omnibus aliis formis et perfectionibus invenitur hoc quod aliqua et sunt et subsistere etiam possunt recedente perfectione et non habendo talem perfectionem. Sed illud quod omnino privatum est bono, in nullo loco, nullo modo, nullo tempore aut esse potest."

Es wird nun an Beispielen gezeigt, wie die sittlichen Übel etwas vom Guten haben. Der Unkeusche z. B. ist des Guten beraubt, insofern seine Begierlichkeit ohne alle Ordnung der Vernunft tätig ist. Er begehrt also Ordnungsloses, was nicht besteht. Und doch nimmt er an einem Gute teil, nämlich am sinnlichen Ergötzen. „Deinde cum dicit, ‚Sicut impudicus', manifestat quomodo ea quae dicuntur mala in moribus habent aliquid de bono: et primo manifestat hoc in malo impudicitiae, quae est secundum corruptionem concupiscibilis. Impudicus enim privatus est bono, inquantum eius concupiscentia privatur ordine rationis, et non ponit aliquid esse, sed non esse; et sic etiam quantum ad hoc non concupiscit existentia, sed concupiscit inordinata, quae inquantum sunt inordinata, sunt non existentia; sed tamen ‚impudicus participat bono secundum quamdam resonantiam obscuram' et defectivam ‚unitionis et amicitiae', quam supra diximus bono convenire." Ebenso ist dies beim Zornmütigen. Bei ihm ist der Zorn ungeordnet. Er nimmt jedoch teil am Guten, weil er wenigstens nach einem Scheingute strebt. Er hält es nämlich für gut und gerecht, sich der zugefügten Beleidigung wegen zu rächen. „Secundo ostendit idem in malo iracundiae, quod est secundum inordinationem irascibilis; et dicit, quod ‚furor', idest ira inordinata, ‚participat bono' secundum hoc ipsum quod movetur in quiddam quod ei apparet bonum et iustum, scilicet vindicare offensam; et inquantum desiderat illa quae secundum se videntur mala, sicut laesiones proximi, reducere et convertere in aliquid apparens bonum et pulchrum; est enim proprium iracundi semper ad hoc niti quod videatur iuste vindictam inferre. Unde et Philosophus dicit in 7 Ethicorum, quod iracundus assimilatur ei qui audit quasdam leges quantum ad hoc quod est vindicare peccata, sed statim movetur, antequam totum audiat, scilicet a quo et qualiter et quantum offensam illatam debeat vindicare." Gleiches zeigt sich auch bei einem solchen, welcher rein aus Bosheit sündigt. Er verlangt nach einem schlechten Leben, das er irrtümlich für ein gutes hält. Er nimmt also am Guten teil wegen der Regung des Verlangens selbst und dann, weil er ein ihm scheinbar gutes Leben auswählt. Kurzum, wenn das Gute

durchaus mangelt, dann gibt es weder eine Wesenheit, noch ein Leben, noch irgend ein Verlangen oder eine Furcht, noch irgend etwas anderes. „Tertio ostendit idem in eo qui ex malitia peccat, non per passionem, sed per electionem malum agens; et dicit, quod ille qui pessimam vitam desiderat, quae tamen sibi optima videtur, ut dicitur, participat bono, quantum ad ipsum motum desiderii; et quantum ad hoc quod respicit optimam vitam; quia malam vitam eligit, inquantum sibi apparet bona. Et universaliter comprehendit, quod ‚si omnino bonum auferatur, neque erit substantia, neque vita, neque aliquod desiderium, neque metus, neque aliud nihil‘."

Die erwähnte Wahrheit wird dann zur Lösung des aufgestellten Zweifels angewandt. Was irgendwie als Übel erscheint, ist nicht alles Guten bar. Wenn nun durch das Vergehen des einen Dinges, welches Vergehen dem Übel zugeschrieben wird, ein anderes Ding erzeugt wird, so geschieht letzteres nicht seitens des Übels, sondern vom unvollkommenen Guten. Nur das kann bestehen, was irgendwie am Guten teilhat. „Deinde cum dicit, ‚Quare et fieri ex corruptione generationem, non est mali virtus, sed minoris boni praesentia‘, applicat praedictam veritatem ad solutionem dubitationis motae et dicit: Dum ita fit, quod cum nihil, quodcumque videatur malum, est totaliter privatum bono; ipsum quod per corruptionem unius, quae appropriatur malo, fit generatio alterius non est ex parte mali, sed ex praesentia boni imperfecti: sicut morbus, qui corrumpit naturam, est quidem defectus ordinis, scilicet proportionis humorum, in qua consistit sanitas; non tamen est defectus cuiuslibet ordinis: quia si omnis ordo tollatur, neque ipse morbus remanebit, humoribus ab invicem totaliter recedentibus; sed manet ordo et ipsa aegritudo haec pro substantia vel essentia, quod sit quidam ordo minimus, idest imperfectus. Et quantum ad hunc ordinem aegritudo aliquid est et corrumpere potest, sicut per calorem excedentem, vel aliquid huiusmodi. Illud ‚enim quod omnino est expers boni, neque est existens, neque est in existentibus‘; sed illud quod est ‚mixtum‘, idest partem habens de bono et partem de malo, secundum hoc quod habet de bono, connumeratur inter existentia, et est aliquo modo existens."

Die allgemeine Kraft des Guten zeigt sich endlich noch darin, dafs es das mehr oder weniger Gute bewirkt. Vom Guten kommt die Verschiedenheit der Grade im Sein. Alle Dinge nehmen eben insofern mehr oder weniger am Sein teil, als sie mehr oder weniger am Guten teilnehmen; denn das Sein ist gut, insoweit es **ist**. Gleiches gilt vom Guten, wie vom Sein. Nimmt

etwas in keiner Weise am Sein teil, dann wird es auch gar nicht sein. Was aber teilweise ist, teilweise nicht ist, das ist nur, insoweit es am Sein teilnimmt. Ähnlich ist es mit dem Übel. Was alles Guten entbehrt, das kann auf keine Weise sein, auch nicht unter dem mehr oder weniger Guten. Was jedoch teilweise gut und teilweise übel, das ist nicht entgegengesetzt dem allgemeinen Guten, sondern nur einem besonderen; und es besteht, insofern es an irgend einem Guten teilnimmt. Das Übel schlechthin besteht nicht für sich, weil es alles Guten und damit auch alles Seins entbehrt. Nur das teilweise Übel besteht; und zwar auf Grund des Guten, an welchem es teilhat. Letzteres ist das Subjekt oder der Träger jenes Übels als Mangels einer zugehörigen Vollkommenheit. So ist z. B. die Sehkraft eine dem Menschen zugehörige Vollkommenheit; ohne diese ist der Mensch unvollkommen, ist blind; es mangelt ihm zu seiner Vollendung ein besonderes Gut. So ist also das Übel nicht ganz und gar des Guten beraubt, sondern nur irgend eines besonderen Gutes. Folglich besteht das Übel nicht für sich selbst; es hat kein eigenes Sein; es ist nur durch das Gute. „Deinde cum dicit, ‚Magis autem existentia omnia intantum erunt magis et minus, inquantum bono participant‘, ostendit quod ex bono est diversitas graduum in entibus; et hoc ad solutionem applicat. Dicit ergo, quod omnia existentia intantum magis et minus de esse participant, inquantum magis et minus participant bono: quia ens, inquantum ens, est bonum. Idem est de bono sicut et de ente: quia in ipso esse, si aliquid nullo modo existit participans, sequitur quod nullo modo erit: Illud autem quod secundum aliquam partem est et secundum aliquam partem non est (sicut homo caecus, qui est quidem homo, sed non est videns); inquantum quidem deficit ab eo quod est semper et perfecte existens, non est; ‚inquantum autem participiat esse, intantum est; et‘, ut universaliter loquamur, ipsum ‚non existens‘ per ipsum ‚esse tenetur et salvatur‘: tamdiu enim remanet caecitas, quamdiu remanet homo. Ita et similiter est de malo: quia si aliquid sit malum quod totaliter recedat a bono, illud nullo modo potest esse, neque inter ea quae sunt magis vel minus bona. Sed illud quod est secundum aliquam partem bonum, secundum vero aliam partem non bonum, contrariatur quidem bono non universali, quia non deficit universaliter a bono, sed alicui bono, a quo deficit; sicut malum caecitatis opponitur bono visionis. Sed ipsum malum quod opponitur particulari bono, retinetur per participationem boni; inquantum scilicet subiectum privationis participat aliquo bono, et ipsum bonum dat subiectum alicuius boni, inquantum bonum

universaliter participatur in omnibus entibus. Nec est inconveniens quod bonum, universaliter loquendo, sit subiectum privationis alicuius particularis boni; sicut quod est subiectum alicuius particularis entis continetur sub esse communi. ‚Omnino autem, recedente bono, neque aliquid erit totaliter bonum, neque‘ erit aliquod bonum ‚mixtum‘ cum malo, ‚neque‘ erit ‚ipsum malum‘; quia subiecto subtracto, et privatio subtrahitur. Si enim malum est in aliquo bono imperfecto, manifestum est quod si totaliter subtrahatur bonum, tolletur et bonum imperfectum et bonum perfectum; et per consequens tolletur malum. Tunc igitur solum potest esse malum quando respectu quorumdam bonum est malum, quibus opponitur; sed aliis bonis distinguitur sicut bonorum a bono. Non enim est possibile quod aliqua opponantur sibi secundum omnia: quia saltem oportet quod in esse conveniant. Sic igitur, cum malum non sit totaliter privatum bono, sed aliquo particulari bono; relinquitur quod hoc ipsum quod est malum, non est aliqua res per se existens.“

Das Übel hat kein eigenes Sein und keine eigene innere Wesenheit, keine Natur, d. h. es hat den Grund seines Seins nicht in sich; und eben darum ist es weder Ursache noch Verursachtes. Das hat der Areopagite bewiesen (dies. Jahrb. a. O.). Dieser Beweisführung scheint zu widersprechen der Gegensatz vom Guten und Übel in den Dingen, sowie das gleichzeitige Vergehen des einen Dinges und das Entstehen des anderen. Mit der Lösung dieser Bedenken verbindet St. Dionysius zugleich die Beantwortung der Frage nach dem Ursprung des Übels in den Dingen. Das Übel an sich verdirbt nur. Es dient dem Entstehen nur nebenbei per accidens durch das Gute, welchem es anhaftet. Durch dieses Gute, den Träger, das Subjekt des Übels, ist dieses etwas und bringt Gutes hervor. An sich ist das Übel nicht, ist kein Gut und hat keine Zeugungskraft. Um die vorgebrachten Bedenken gründlicher zu lösen und den Ursprung des Übels tiefer zu erforschen, zeigt der Areopagite zunächst den Unterschied zwischen Gutem und Schlechtem (Übel). Ein und dasselbe Sein ist gut und schlecht, aber in verschiedener Hinsicht. Um dies besser zu erkennen, wird noch erklärt, was zum Übel und was zum Guten gehört. Das Gute ist im allgemeinen die Ursache aller guten Dinge, sowohl der vollkommenen wie unvollkommenen, je nachdem die vollkommene göttliche Güte den Dingen vom Guten mitteilt. Dabei sind durchaus zu unterscheiden die Wirkungen der notwendig tätigen Ursache und die der freiwillig tätigen. Bei der ersteren kommt die ganze Verschiedenheit der Wirkungen von der unterschiedlichen

Beschaffenheit des Stoffes; bei der letzteren jedoch gibt es einen doppelten Grund für die Verschiedenheit der Wirkungen: die Zweckbestimmung und der verschiedenartige Stoff. Nach solcher Verschiedenheit werden die einzelnen Wirkungen auch verschieden am Guten teilnehmen. Aber die verursachende Kraft des Guten erstreckt sich sogar auf das Übel. Denn das Übel als Mangel an der gebührenden Vollendung haftet dem Guten an. Selbst was an Sein und Wirken bei der Sünde sich findet, das ist kraft des Guten. Näher wird dann die Verursachung des Übels erklärt aus der allgemeinen Kraft des Guten im Sein, sowie endlich aus der Verschiedenheit der Seinsstufen, welche das Gute bewirkt. Das ist nach der Erklärung des Aquinaten kurz der Gedankengang des Areopagiten in der Beweisführung vom Ursprung des Übels.

Dem „Vater der Irrlehren", Simon Magus, Zeitgenossen der Apostel und des Areopagiten, ist das endlose Urvermögen (*δύναμις ἀπέραντος, σιγὴ ἀόρατος*) Prinzip, Wurzel, Ursprung aller Dinge, auch des Übels (Hippolyti Philosophumena VI). Dieses grenzenlose Vermögen, das unerzeugte Feuer, wird zu tatsächlichem Sein herausgebildet ähnlich einer Kunst, welche wirklich ausgeübt ist, und steht da als das Licht der gewordenen Dinge. Bleibt es aber nur dem Vermögen nach, so schwindet es hin und wird zu nichts, wie z. B. die grammatische oder geometrische Wissenschaft, welche zwar in der Seele des Menschen ist, aber nicht ausgeübt wird; es wird Finsternis und Trägheit und geht mit dem sterbenden Menschen unter, als ob es nicht gewesen wäre. Zwar ist das Urvermögen selber kein Übel; aber es wird ein solches, wenn es nicht weiter entwickelt wird, wo es immer einfach Vermögen bleibt. Was auch immer von der wirklichen Entwicklung getrennt steht, das ist ein Übel. Wo etwas von diesem Vermögen aus geformt worden und wirkliches Sein erlangt hat, da erscheint das Bittere in Süfsigkeit verwandelt. Da ist nicht mehr Stroh oder Holz, was ins Feuer geworfen wird, sondern eine vollkommene, herausgebildete Frucht. Bleibt der Baum allein und trägt er keine Frucht, so wird er umgehauen. Denn „die Axt ist an die Wurzel gelegt"; und „jeder Baum, welcher keine gute Frucht bringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen". So vermengte Simon sein Lehrsystem sogar in boshafter Weise mit Aussprüchen der hl. Schrift, um desto sicherer zu täuschen und zu verführen. Die Natur des Urvermögens ist nach Simon darauf gerichtet, unendlich dem wirklichen Sein gemäfs betätigt zu werden. In Wirklichkeit jedoch ist immer nur ein geendetes, begrenztes Betätigen

vorhanden, nämlich ein Betätigen durch „geendetes Sein“, durch endliche Dinge. So tritt es also in einen seiner eigenen Natur widerstreitenden Gegensatz zu sich selber. Damit aber ist das moralische Übel im höchsten Wesen; und es ist naturnotwendig da, weil eben dieses Wesen ein endloses Vermögen ist für das tatsächliche Sein, also immer Vermögen für Sein bleiben mufs und nie endlos betätigt werden kann. Gott selbst ist demnach nach dieser Irrlehre die Grundlage alles Übels.

Demgegenüber unterscheidet St. Dionysius mit aller Schärfe das Urvermögen von der reinsten Tatsächlichkeit, den Urstoff, „das Vermögen für alles Gute“, vom actus purus, von Gott. Dieses Vermögen für alles Sein ohne Unterschied ist etwas Gutes und kommt vom ersten Grunde, welcher alles Gut ist. Darum verneint auch der Areopagite entschieden, dafs der Urstoff ein Übel oder die Grundlage des Übels sei. Das Übel hat kein eigenes Sein und keine eigentliche innere Wesenheit und eben darum auch keine Ursache per se, sondern nur eine Ursache per accidens. Jedes wirkliche Übel (res mala) ist seiner Wesenheit nach gut; schlecht aber ist das Ding, insofern es Mangel hat an einem Gute, welches vorhanden sein sollte und nicht vorhanden ist, Mangel an einer gebührenden Vollkommenheit. Jedes wirkliche Übel (res mala, malum concretum) nämlich ist das Übel an sich zugleich mit dessen Träger oder Subjekt. Nur durch letzteres wird eben das Übel wirklich, gewinnt es tatsächlich Sein, hat es eine Wesenheit. Denn nur insoweit hat es etwas vom Guten. Nur das, was ist und deshalb gut ist, kann wirken, verursachen und zwar direkt, unmittelbar, geradezu, per se, wiederum nur Gutes. Das Übel kann deshalb nur indirekt, mittelbar, nebenbei, per accidens verursacht werden und zwar anders im Wirken, anders im Gewirkten. Im Wirken, in der Handlung wird das Übel verursacht durch einen Mangel, Fehler irgend eines Prinzips der Tätigkeit, sei es des hauptsächlichen oder des werkzeuglichen (principalis agentis vel instrumentalis). So kann z. B. eine mangelhafte, schlechte Bewegung erfolgen entweder aus der fehlerhaften, schwachen Bewegungskraft, wie bei kleinen Kindern, oder aus dem mangelhaften Werkzeug, wie bei den Lahmen. Im Gewirkten wird das Übel verursacht bisweilen durch die Kraft eines fremdartigen einwirkenden Grundes, wie z. B. durch das Feuer Luft oder Wasser verdorben wird; bisweilen durch die Schwäche des einwirkenden Grundes oder die Mangelhaftigkeit des Stoffes, wie z. B. Mangel an Wärmeerzeugung beim Feuer herrührt von der Schwäche des einwirkenden Feuers oder vom unpassenden Stoffe, welcher für

das Einwirken des Feuers unempfänglich ist. Der Umstand selbst aber, dafs durch die Kraft eines einwirkenden Grundes fremde Dinge verdorben werden, oder dafs etwas schwach und mangelhaft ist, kommt dem Guten nur zufällig, nebenbei zu. Das physische Übel findet sich im Wirken und Gewirkten; das moralische Übel, die Sünde, aber nur im Wirken selber, in defectu agentis, in der Schwäche des Willens. Die Ursache des Übels ist also im allgemeinen einerseits das Gute, welches fallen kann, und anderseits irgend ein einwirkendes Sein, mit dessen Wirkung nebenbei und unbeabsichtigt ein Übel verbunden ist.

Die moderne Kritik will den Verfasser der Areopagitischen Schriften, welchen sie Pseudodionysius zu nennen pflegt, durchaus abhängig machen vom Neuplatonismus, insbesondere von Proklus. In der Lehre vom Übel soll er ganz und gar übereinstimmen mit der betreffenden neuplatonischen, insbesondere mit der proklischen, wie sie niedergelegt ist in dessen Schrift de malorum subsistentia. Nach der neuplatonischen Lehre nun ist die Materie, der Stoff das Übel und die Quelle des Übels. Offenbar also ist jetzt schon, dafs der Areopagite vom Übel ganz und gar das Gegenteil der Neuplatoniker lehrt. Nach dem grofsen heil. Apostelschüler hat das Übel kein eigenes Sein, auch nicht dem blofsen Vermögen nach, und keine unmittelbar, per se, bewirkende Ursache. Grofse sachliche Ähnlichkeit hat die neuplatonische Lehre, insbesondere auch die vom Übel, mit der Lehre des Gegners des Areopagiten, des Simon Magus. Beide Lehren sind emanatistisch-pantheistisch. St. Dionysius Areopagita aber bietet nach der gründlichen Erklärung des Aquinaten das kräftigste Material zu deren und ihrer modernen Gefolgschaft Widerlegung, des rationalistischen Evolutionismus in all seinen Schattierungen. Das fühlt die moderne Kritik, welche mehr weniger von letzterem beeinflufst ist, nur zu gut, und darum ihr hartnäckiges Sträuben gegen die Echtheit der Areopagitischen Schriften. Unerschütterlich fest halten wir am Urteil der hl. Kirche über die Lehre dieser Schriften: „Libros scripsit (St. Dionysius Areopagita) admirabiles ac plane coelestes!“

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. *Dr. Paul Schwartzkopff*: Beweis für das Dasein Gottes. Den Gebildeten unter den Zweiflern gewidmet. Halle a. S. u. Bremen, C. Ed. Müller, 1901. VIII u. 118 S.

Das vorliegende Schriftchen behandelt eine der brennendsten Fragen, welche Herz und Geist des Menschen bewegen. Die aufrichtige und ernste Liebe zur Wahrheit, welche dasselbe — „das Ergebnis langjährigen Nachdenkens“ (S. III) — durchweht, berührt den Leser sehr angenehm. Der Herr Verfasser will ein „Gegengift“ bieten „gegen so viele Beweise für die Nichtexistenz Gottes, die man — zumal in unserer Zeit — Gebildeten und Ungebildeten predigt“ (S. IV); er will „den Glauben an den persönlichen Gott mit den Mitteln reiner Wissenschaft verteidigen“, um diejenigen im Glauben zu stärken, welche durch so viele Scheinbeweise für das Nichtdasein Gottes ins Schwanken und Zweifeln geraten sind.

Der erste Abschnitt behandelt den kosmologischen Beweis; er bildet den Kern des Schriftchens, denn die Gedanken über den teleologischen, moralischen und christologischen Beweis, welche im II., III. und IV. Abschnitt entwickelt werden, dienen nur „dem weiteren Ausbau dieser Grundlage“ (S. 2) und sind dem Verfasser „weniger wesentlich“ (S. 46). Zunächst gilt es gegen „die berechtigten Angriffe Kants die Grundlage des kosmologischen Beweises zu sichern, der von der äufseren Erfahrung ausgehen mufs, um von ihr aus durch einen Rückschlufs („mittelbar“) zum Welturheber zu gelangen. Der Herr Verfasser sucht daher nachzuweisen, dafs „in den Erscheinungen dieser Welt“, welche den Gegenstand unserer äufseren Erfahrung bilden, „Dinge an sich erscheinen (wenn auch nicht durchaus so, wie sie an sich sind), und sich eben diese in den Wirkungen der Welt als ihre Ursachen auswirken“ (S. 104). Nachdem so „den wirklichen Dingen und ihren Beziehungen“ die Ursächlichkeit zurückgegeben ist, „ist der schwerste Teil der Aufgabe gelöst“, „das Mittel, um auf dem Wege des Denkens zum Dasein des Welturhebers vordringen zu können“ (S. 36), ist beschafft. Die Welt stellt sich nämlich jetzt dar als eine einheitliche Reihe von Wirkenden und ihren gegenseitigen Wirkungen und fordert, weil „jedes Aufeinanderwirken der Dinge nur unter der Voraussetzung einer gemeinschaftlichen Ursache begreiflich“, eine der Gesamtheit der Wirkenden entsprechende gemeinschaftliche Ursache. Diese „Gesamt- oder Allursache“ (S. 42) kann, insofern sie das „den äufseren Wirkungen zugrunde liegende Innere“ ist, als „Weltseele“ bezeichnet werden. Da in ihr, als in der Allursache, auch „der zureichende Grund für die bewufsten und selbstbewufsten, d. h. im eigentlichen Sinne geistigen Wirkungen“ enthalten sein mufs (S. 43), erweist sich die Weltseele zugleich als „der persönliche Weltgeist“, der nicht blofs „im All mächtig“ und daher allgegenwärtig, sondern auch allwissend ist. Er „ist zwar der Welt immanent, sofern er (als Allursache) allen Einzelursachen und Wirkungen innewohnt. Als über ihren Wirkungen erhaben führt er aber ein selbständiges Leben. So mufs er auch als transzendent der Welt gegenüber anerkannt werden“ (S. 46).

Dies ist in Kürze der Gang des kosmologischen Beweises. Es ginge zu weit, wollten wir denselben Schritt für Schritt verfolgen. Wenn der Herr Verfasser als Grundlage für den kosmologischen Beweis die den Dingen an sich zukommende Ursächlichkeit aufstellt, so wissen wir

„diese seine Abweichung von Kant“ vollauf zu würdigen und sehen darin einen bedeutsamen Schritt auf dem Wege zur Wahrheit. „Der drohende Schatten des grofsen Kant“ (S. 5), „des Vaters der seit hundert Jahren herrschenden (!) Philosophie“ (S. 6), hält den Herrn Verfasser leider vor einem weiteren, sicheren Schritte zurück. Nur schüchtern mit der Befürchtung, „von den meisten ungehört verurteilt zu werden“ (S. 6), wagt er es, „die Grundlage seiner (Kants) Erkenntnislehre“ zu kritisieren (S. 6) und den Dingen an sich Ursächlichkeit und Zeitlichkeit zuzuschreiben. Nur die klar erkannten Konsequenzen der Kantschen Anschauungen, die „zum Buddhismus und Nihilismus führen“ (S. 8), zwingen ihn, „die Gedanken eines der gewaltigsten Denker unseres Geschlechtes anzufechten“ (S. 6). Wenn S. Thomas sich solcher Verehrung bei seinen Jüngern erfreute! Ist denn dem Vater des Kritizismus gegenüber die Kritik wirklich „pietätlos“? Soll man ihm nicht mit dem eigenen Mafse messen? Hätte der Herr Verfasser den erkenntnistheoretischen Anschauungen Kants nur kühner mit der Kritik zugesetzt, so würde er gewifs der Wahrheit noch näher gekommen sein, er würde Kants Kritik nicht mehr für „bahnbrechend“ halten, sondern für den Ausgangspunkt des absoluten Skeptizismus. Denn die eigenen Erkenntniskräfte, an deren Wahrheitsvermittlung zweifelnd, kritisieren, heifst das Mittel der Kritik selbst aufheben und sich in einen endlosen Kreislauf versetzen, dem nicht mehr zu entrinnen ist, da die einzige den Kreis durchbrechende Kraft aufgegeben ist. Wir können daher den mühevollen Weg, auf welchem der Herr Verfasser zur Existenz einer „aufser und neben dem Ich“ bestehenden Aufsenwelt gelangt. nicht folgen, so anerkennenswert das Resultat auch ist. Die gleiche Stellung müssen wir dem Schlusse von der Aufsenwelt zu ihrem Urheber gegenüber einnehmen, denn auch hier macht sich der nicht völlig überwundene Subjektivismus geltend.

Der zweite Abschnitt enthält sehr ansprechende Gedanken über die Zweckmäfsigkeit der Welt im allgemeinen und weist im besonderen nach, dafs selbst Schmerz und Tod keineswegs als unzweckmäfsig anzusehen sind. Der teleologische Beweis „bestätigt nicht nur das Dasein Gottes, sondern stellt auch seine Allweisheit ins hellste Licht“ (S. 109). „Wenn sich“ aber „Gott nur als der allmächtige und allwissende Urheber der Welt zu erkennen gäbe, so könnte er dabei noch — wenigstens in abstracto — der Teufel sein. Erst die sittliche Gesinnung der Liebe macht den persönlichen Gott wahrhaft zu Gott. Was uns an Gott wertvoll ist, ist nicht in erster Linie, dafs er der letzte Grund und Urheber unseres Daseins ist. Nein! Sondern dafs er unser höchtes Gut ist“ (S. 87). Deshalb mufs der moralische und christologische Beweis die Lücken des kosmologischen und teleologischen ergänzen und „aus der sittlichen Beschaffenheit der menschlichen die entsprechende der göttlichen Persönlichkeit — deren Dasein bereits festgestellt ist — als des Urhebers erschliefsen“ (S. 80). Am vollkommensten aber hat Gott sich als das Prinzip der wahren Liebe in Jesu Christo geoffenbart. „Unser Heiland, der durch seine sittliche Beschaffenheit der Abglanz der Güte und Barmherzigkeit Gottes ist, schlägt alle scheinbaren Gegenbeweise gegen die Liebe Gottes durch die geschichtliche Tatsache seiner Persönlichkeit nieder. . . . So ruht die abschliefsende Bürgschaft für das Dasein Gottes in unserem Heiland“ (S. 109 fl.).

Auch diese Abschnitte zeigen an manchen Punkten, welchen Stofs die Weisheit des „Königsberger Philosophen“ der frohen Wahrheitszuversicht seiner „kritischen“ Jünger versetzt hat; sonst wüfste der Herr Verfasser gewifs das Resultat seines kosmologischen Beweises besser zu

verwerten und würde den anderen Beweisen eine etwas gröſsere Selbständigkeit beimessen. Doch diejenigen, „welche die Kammern des Herzens und Kopfes ohne wechselseitige Verbindung miteinander zu belassen imstande sind“, würden am Glauben an Gott wohl auch festhalten, „wenn man wirklich einmal mit dem Rüstzeuge der Wissenschaft bewiese, daſs es keinen Gott geben könne“ (S. IV). Der christologische Beweis allein „hat ja seine Zugkraft“ und „überzeugt unmittelbar Herz und Gewissen des sittlich-normalen Menschen, welcher vor Christi idealmenschlichem Bilde steht“ (S. 110).

Das vorliegende Schriftchen ist für uns ein neuer Beweis, daſs die von den Errungenschaften der Vorzeit losgelöste Wissenschaft ihrer eigenen Schwäche immer mehr bewuſst wird; der Zauber des Neuen verliert sich eben mit der Zeit. Wenn wir daher auch nicht glauben, daſs dasselbe geeignet ist, in Schwankenden und Zweiflern die wissenschaftliche Überzeugung vom Dasein Gottes hervorzurufen, so wird dasselbe doch manchen auf den wahren Weg, seinen Zweifeln zu entrinnen, hinweisen und ihn zu weiterem ernsten Ringen nach dem frohen Lichte der mit Gewiſsheit umfaſsten Wahrheit anregen.

Rom. P. Laurentius Zeller O. S. B.

2. *D. Dr. A. Dorner*: **Zur Geschichte des sittlichen Denkens und Lebens.** Neun Vorträge. Hamburg und Leipzig, Voſs. 1901. XII u. 199 S.

Der Herr Verfasser zeichnet in der Vorrede Inhalt und Charakter seines Buches selbst mit den Worten: „Die Vorträge zur Geschichte der Ethik, welche ich hiermit einem mehrfach an mich ergangenen Wunsche gemäſs der Öffentlichkeit übergebe, sind eine Ergänzung meiner systematischen Behandlung der philosophischen Ethik (Das menschliche Handeln. Philos. Ethik. Berlin 1895. Siehe ds. Jahrbuch Bd. X (1896), Seite 500) durch historische Betrachtungen. Zunächst wird in allgemeinen Umrissen die Entwicklung der ethischen Intelligenz und der ethischen Ideale dargestellt. Sodann habe ich versucht, zu zeigen, wie sich die ethische Aufgabe immer komplizierter gestaltet, indem sich einerseits Ethik und Religion mehr oder weniger voneinander lösen, ebenso aber Recht, Politik, soziales Leben, Wissenschaft und Kunst selbständig gegen die Ethik stellen, durch Hervortreten der Persönlichkeit, Individualität, Berufsstände die Ethik an Mannigfaltigkeit gewinnt, anderseits durch die Ausdehnung des ethischen Ideales auf die ganze Menschheit und ihre Tendenz auf konzentrierte Einheit die Ethik doch das ganze Leben umspannen will. Indem die Gegensätze sich in ihrer Tiefe auftun, müssen immer umfassendere Einigungsversuche gemacht werden. Schlieſslich wird noch die Frage nach der Absolutheit und Unbedingtheit des Sittlichen im Verhältnis zu seinen relativen Erscheinungsformen beleuchtet. — Der Art von Vorträgen entsprechend, die vor einem weiteren Kreise von gebildeten Frauen und Männern gehalten wurden, habe ich mich hier auf die Resultate historischer Forschungen beschränkt, die ich im Laufe der Jahre in den besprochenen Gebieten gemacht habe. Das Beweismaterial in extenso zu geben, würde den mehr populären Charakter der Vorträge verwischen.“ — Durch geschichtliche Orientierung über die Entwicklung der ethischen Theorie und des sittlichen Lebens will der Herr Verfasser die Einsicht in das Wesen des Sittlichen, besonders auch in Laienkreisen fördern und verbreiten.

Nach dieser kurzen Zeichnung der Schrift wollen wir uns zwei Fragen stellen. Hat sich erstens das sittliche Denken und Leben der Völker von einst und jetzt wirklich in jener Weise entwickelt, wie es uns in den Vorträgen entrollt wird? Wird zweitens diese Schrift dem ihr vorgesteckten Zwecke dienen? Das Streben nach Objektivität wird dem Herrn Verfasser nicht abgesprochen werden, auch werden seine Resultate in vielen Punkten Beifall finden. In mancher Beziehung aber werden seine Ausführungen mit Recht teils auf Widerspruch stofsen, teils zum wenigsten angezweifelt werden. Bei derartigen, gewifs sehr anziehenden Studien ist die Gefahr, den objektiven Sachverhalt und den Gang der historischen Entwicklung teils zu modifizieren, teils durch subjektive Ergänzungen auszugestalten, zu grofs, um ihr nicht manchmal zum Opfer zu fallen. Dafs manche Resultate, die dem Herrn Verfasser gewifs selbst nicht sicher feststehen, mit grofser Entschiedenheit aufgestellt werden, wird der Charakter der Schrift entschuldigen. Die Anschauungen des Herrn Verfassers über das Wesen des Christentums, über die mittelalterliche Ethik, über das besonders von den Jesuiten ausgebildete Moralsystem machen dem Historiker, dessen Aufgabe es ist, „das oberflächliche Räsonnieren und die eingewurzelten Vorurteile zu beseitigen" (S. VI), wenig Ehre. In mancher Beziehung müssen wir dieselben geradezu naiv nennen (z. B. die Sätze: „Manche meinen, es genüge, Gott alle Jahre nur einmal zu lieben" S. 154. — „Auf dem Wege der Beichte wird die staatliche Jurisdiktion überall lahm gelegt" S. 156. — „Inhaltlich kann das Gesetz (nach den Jesuiten) nicht durch das Gewissen, sondern nur durch die Autorität des Beichtvaters gewufst werden." S. 154). Hätte der Herr Verfasser die kirchliche Ethik des Mittelalters und der Jesuiten eingehend und im Zusammenhang mit den entsprechenden dogmatischen Voraussetzungen studiert, so würde er finden, dafs kein anderes System den von ihm gestellten Forderungen (S. 11 bis 13) an eine „ins Feine ausgebildete" ethische Erkenntnis besser entspricht. Ein System, an dem Jahrhunderte gearbeitet haben, das von Männern, gleich ausgezeichnet durch Wissen und sittliche Gröfse, vertreten und gepflegt wurde, lernt man durch einige flüchtige Blicke in ein Moralbuch nicht kennen. — Um das Bild Luthers und seiner Ethik zu entwerfen, sind dem Herrn Verfasser wohl kaum die eigenen Schriften des Reformators, wenigstens nicht alle, als Quelle vorgelegen. Woher die besondere „Vorliebe" des Herrn Verfassers für die Moral der Jesuiten stammt (S. 24, 117, 154, 156), wissen wir nicht anzugeben, jedenfalls nicht aus dem Studium ihrer Werke. — Was die zweite oben gestellte Frage betrifft, so können wir auch diese nicht mit einem entschiedenen „Ja" beantworten. Es wird diese Schrift gewifs manchen zu tieferem Eindringen in die sittlichen religiösen Fragen anregen; aber die Einsicht in das wahre Wesen des Sittlichen werden die historischen Betrachtungen positiv wenig fördern. Wenn die ethische Idee in einer Weise, wie in diesen Vorträgen, von allen relativen, zeitgeschichtlichen und „völkerpsychologischen" Zutaten befreit wird und ihr bleibender, wesentlicher, absoluter Gehalt so naturalistisch wie hier gefafst wird, dann wird „die sich immer mehr erweiternde Macht der ethischen Idee" allerdings „überall befreiend wirken", aber ob sie zur wahren Freiheit führt, nach der das Menschenherz sich sehnt, das bleibt ein dunkles Rätsel. Wir glauben es nicht.

Rom. P. Laurentius Zeller O. S. B.

3. ***Alfred Kühtmann:*** **Maine de Biran.** Ein Beitrag zur Geschichte der Metaphysik und der Psychologie des Willens. Bremen 1901. 8°. VIII, 195 S.

Die vorliegende Studie findet ihre hauptsächlichste Bedeutung in der Tatsache, dafs Maine de Biran einer der Vorläufer oder Begründer der Willensphilosophie ist. „Dafs Maine de Biran zu den modernen Philosophen gehört, welche das Wollen als Kern der Persönlichkeit und als das allein Beharrende und Unveränderliche im Bewufstsein erkannt haben, wird ihm einen dauernden Platz in der Geschichte der Philosophie sichern.“ (p. 171, 172.) Der Autor ist darauf bedacht, dieses grofse Prinzip hervortreten zu lassen, das auch er als Basis jeglicher Metaphysik betrachtet, und er tut klar dar, dafs dies der Grundgedanke Birans ist, wie es auch später das Prinzip der Schopenhauerschen und Wundtschen Philosophie wurde. Aber er weicht von dem französischen Idealisten ab, wo dieser, um den traditionellen Spiritualismus in Sicherheit zu stellen, einen Unterschied macht zwischen dem Selbstbewufstsein, das dem Menschen ausschliefslich eigen ist, und dem Bewufstsein schlechthin, das auch den Tieren zukommt. Er stellt die unklaren Schlufsfolgerungen dar, in denen sich Biran bewegt, um ein psychologisches und moralisches System auf den „effort voulu“ zu gründen, und deckt deren wunde Stelle auf.

Die Kritik Kühtmanns ist begründet. Wenn man von Birans Prinzip ausgeht, gelangt man logisch zum absoluten Voluntarismus und zum metaphysischen Skeptizismus, den der Verfasser im letzten Kapitel als seine persönliche Philosophie bezeichnet. Wir, die wir auf ganz anderen Grundlagen fufsen, finden in der metaphysischen und psychologischen Theorie des Autors eine Widerlegung und Kritik des Grunddogmas der voluntaristischen Philosophie.

Übrigens stellen wir keineswegs die Verdienste der uns vorliegenden Arbeit in Abrede. Dank einer methodischen und originellen Disposition sind Birans Grundlehren, die man aus dessen verschiedenen ziemlich umfangreichen Werken nicht ohne Mühe herausfinden mufs, klar dargelegt. Das der Biographie gewidmete Kapitel zeigt dann die accidentellen Veränderungen welche die Grundsätze in den verschiedenen Schriften und zu den verschiedenen Zeiten erfahren haben. Besonders sorgfältig ist der historische Zusammenhang Birans mit seinen Vorgängern und seinen Zeitgenossen und sein Verhältnis zu Schopenhauer und Wundt dargestellt. Die Literatur hat Kühtmann selbständig studiert und einer ernsten Kritik unterzogen. — Das Werk hätte an Übersichtlichkeit gewonnen, wenn die im deutschen Text vorkommenden französischen Zitate durch die Typen ausgezeichnet worden wären. Auch läfst die Korrektur des Textes zu wünschen übrig.

Rom. P. Raphael Proost O. S. B.

4. ***Fr. Überweg:*** **Grundrifs der Geschichte der Philosophie.** 4. Teil. Das neunzehnte Jahrhundert. 9. Aufl. herausgeg. von Dr. Max Heinze. Berlin 1902.

Die neue Herausgabe eines Philosophie-Geschichtswerkes ist besonders dann von Wichtigkeit, wenn es sich um die zeitgenössische Geschichte handelt: es sind neue Elemente einzufügen, betreffs deren es oft unmöglich ist, ein definitives Urteil zu fällen; man mufs Systeme anführen, die noch in Entwicklung begriffen sind; ferner mufs man auch die neuen

Werke und Arbeiten in Betracht ziehen, welche die bereits bekannten Doktrinen zu ihrem Gegenstande haben.

Der Grundrifs von Überweg ist seit 40 Jahren als das vollständigste Repertorium für Philosophiegeschichte und dorthin einschlägige Bibliographie bekannt. Im vorliegenden Bande haben Max Heinze und seine Mitarbeiter alles getan, um sich auf dem Laufenden der philosophischen Entwicklung zu halten. Dies beweist schon der bedeutendere Umfang des Bandes: während die 7. Auflage nur 527 Seiten zählte, erreicht die gegenwärtige 625. In erster Linie haben zu diesem Zuwachs die neu aufgenommenen Systeme beigetragen. Aber auch die Darstellung der bereits in den früheren Ausgaben enthaltenen Doktrinen wurde neu durchgesehen und vervollkommnet. Wir machen unter anderen auf die Seiten 86—90 aufmerksam, welche der romantischen Schule gewidmet sind. Ebenso wurde der Zusammenhang der einzelnen Lehren unter sich mit gröfserer Sorgfalt hervorgehoben.

Aber trotz seiner Verdienste ist das Werk von Überweg-Heinze nicht frei von einigen Unvollkommenheiten. Während z. B. die moderne deutsche Philosophie mit der gröfsten Sorgfalt und Ausführlichkeit behandelt wird, ist die der übrigen Länder mehr im Abrifs wiedergegeben. Es gibt im Auslande Philosophen, die einen Schleiermacher, Beneke überragen, die aber trotzdem bei weitem nicht mit derselben Ausführlichkeit behandelt wurden wie diese. Die Artikel, welche die einzelnen Länder behandeln, stehen nicht immer im Verhältnis zur Bedeutung derselben für die Philosophie. Belgien besonders wurde sehr stiefmütterlich behandelt, indem es blofs als Anhängsel an Frankreich eine Stelle fand. Die katholische Philosophie beginnt aus der Vergessenheit herauszutreten, in welche sie bis jetzt gebannt war. Nichtsdestoweniger könnte sie sich auch jetzt noch beklagen, dafs sie die ihr gebührende Stelle noch nicht erhalten hat: Der Neuthomismus wird allzu flüchtig abgetan; zudem tritt in dessen Beurteilung ein Widerspruch zu Tage, indem er vom Standpunkt der deutschen Philosophie aus eher günstig (p. 210), vom Standpunkt der italienischen ungünstig beurteilt wird. (p. 561.) — Die Anerkennung, welche unserem „Jahrbuch für Philosophie u. spekulative Theologie" (p. 210) zuteil wird, verdient unsern Dank. Aber weshalb wird die Aufzählung der thomistischen Philosophen mit der Bemerkung eingeleitet:" . . . ohne dafs hier, ebensowenig wie oben, irgend welche Vollständigkeit der Namen, noch auch der Werke der angeführten beabsichtigt ist"? Es wäre keine grofse Mühe gewesen, auch hier dieselbe Vollständigkeit wie in den übrigen Teilen des Werkes zu erzielen. Mit Bedauern bemerken wir in dem die neuere italienische Philosophie behandelnden Paragraphen einige Ausdrücke, welche nach Parteigeist riechen. Ausdrücke wie: Scheiterhaufen des Giordano Bruno, Jesuitenherrschaft (p. 523, 541) bilden einen schroffen Gegensatz zu dem im allgemeinen objektiven und unparteiischen Charakter, der eines der Hauptverdienste des Überwegschen Grundrisses bildet.

Rom. P. Raphael Proost O. S. B.

5. ***Dr. Seb. Reinstadler:*** **Elementa Philosophiae Scholasticae.** Vol. I. et II. Frib. Brisgoviae, Herder 1901.

Der Herr Verf. hat, wie er im Vorworte sagt, das vorliegende Kompendium der scholastischen Philosophie für den Schulgebrauch geschrieben. Deshalb bietet dasselbe meist nur eine kurze übersichtliche Zusammenstellung des zu behandelnden Stoffes, während die weitere Erklärung und

Entwicklung dem mündlichen Unterricht überlassen bleibt. (Prooem.) Behält man diesen Gesichtspunkt im Auge, so erweist sich das Buch als ein brauchbares Hilfsmittel für den philosophischen Unterricht, welches Kürze und Klarheit mit relativer Vollständigkeit vereinigt. Ein Vorzug des Werkes ist die stetige Rücksichtnahme auf die modernen Fragen.

In der Einteilung der Philosophie folgt der Herr Verf. der heute auch in scholastischen Lehrbüchern üblichen Weise, über deren Berechtigung sich allerdings streiten liefse. Die Logik zerfällt demnach in Dialektik, Kriteriologie und Methodologie, die Metaphysik in die allgemeine und besondere, welch letztere die Kosmologie, Anthropologie und natürliche Theologie umfafst.

Als vorzüglichste Hilfswerke werden im Vorworte bezeichnet vor allem die Philosophia Lacensis, die Lehrbücher von Mercier, und die Schriften und Vorlesungen des P. Lepidi Ord. Praed. Damit ist auch der Standpunkt des Werkes beiläufig gekennzeichnet. Derselbe ist zwar im allgemeinen der thomistische, in jenen Fragen jedoch, welche innerhalb der Scholastik selbst kontrovers sind, bleibt der Herr Verf. meist unentschieden und überläfst es dem Leser, sich für die eine oder andere Partei zu entscheiden, obwohl er fast immer die thomistische Ansicht als die wahrscheinlichere und besser begründete erklärt. Wir vermögen diese Unentschiedenheit nicht zu billigen, da sie bei den Lesern resp. Schülern unwillkürlich den Anschein erweckt, als sei in diesen Fragen das Pro und Contra so ziemlich gleichgültig. Und doch sind unter diesen Streitfragen einige, von deren verschiedener Beantwortung die verschiedene Gestaltung des Systems abhängt, vorausgesetzt, dafs dabei logisch und konsequent verfahren wird. Wir nennen hier vor allem die Lehre vom Verhältnis zwischen Wesenheit und Dasein und die thomistisch-molinistische Kontroverse. Jede tiefergehende Philosophie mufs zu diesen Fragen in dem einen oder anderen Sinne Stellung nehmen, und deshalb sollte auch dem Anfänger die Bedeutung derselben zum Bewufstsein gebracht werden. Im einzelnen möchten wir folgendes hervorheben.

Nach der Darstellung auf Seite 238 vol. I. scheint es, als ob die Thomisten den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein nur verteidigten, um manche ihrer Schulmeinungen oder auch manche Glaubenswahrheiten besser erklären zu können. In der Tat gibt es für diese Lehre auch gewichtige direkte Gründe, die sich in Summa C. G. II. c. 52. kurz zusammengestellt finden.

Das „suppositum“ wird (pag. 271. vol. I.) definiert als „substantia individua completa, sui iuris, sed ratione carens“. Die letztere Bestimmung ist nach unserer Ansicht unnötig, weil dadurch der Genusbegriff „suppositum“ zu einem spezifischen eingeschränkt wird.

In der wichtigen Frage über den Ursprung der Ideen hat der Herr Verf. die Lehre des hl. Thomas leider ganz verlassen. Dies zeigt sich bereits in der Begriffsbestimmung des intellectus agens und possibilis. „Intellectus autem quatenus est in potentia ad intellegendum dicitur intellectus possibilis, quatenus vero abstrahendo percipit obiectum suum, similitudinem eius in se exprimendo dicitur intellectus agens.“ (vol. II. p. 64.) Dagegen sagt der hl. Thomas: „Intellectus possibilis est, quo intelligit anima.“ (C. G. l. II. c. 73.) Dem intellectus agens kommt hingegen nach dem hl. Thomas überhaupt keine erkennende Tätigkeit zu; seine Aufgabe ist es vielmehr, die sinnfälligen Dinge, die an und für sich für den Intellekt nur in Potenz erkennbar sind, aktuell intelligibel zu machen. „Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu: sicut sensus fit in actu, per aliquod sensibile in actu. Oportebat

igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu, per abstractionem a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem.“ (I. qu. 79. a. 3.) Die Abstraktion, die dem intellectus agens zukommt, ist demnach nicht, wie der Herr Verf. (loc. cit.) anzunehmen scheint, jene Erkenntnistätigkeit, durch welche unser Intellekt in der Betrachtung der Sinnendinge von allen individuellen Bedingungen absieht und nur das reine Wesen der Sache betrachtet. Diese abstractio (considerativa) kommt nach dem hl. Thomas vielmehr dem intellectus possibilis zu. Die Abstraktion des intellectus agens ist eine effektive und besteht in der Beleuchtung des Phantasmas, wodurch das intelligible Element in demselben für den Geist gleichsam sichtbar hervortritt. Wie nun diese Beleuchtung aufzufassen ist, ob als eine formale oder objektive, darüber gehen allerdings die Meinungen auch der Thomisten auseinander.

Ein zweifache Abweichung des Herrn Verf. von der Lehre des heil. Thomas besteht in der Identifizierung der idea mit der simplex apprehensio. Bereits in der Logik finden wir Ausdrücke: „terminus signum est alterius mentis operationis, quae dicitur idea“, „de prima mentis operatione sive de idea“. (pag. 13. vol. I.) Und in der Psychologie heifst es: „Intellectus deinde ab obiecto suo ad agendum determinatus ipsum percipit exprimendo similitudinem eius in seipso. Quae perceptio vel actio exprimens, dicitur species expressa vel idea, vel notio, vel verbum mentis.“ (pag. 64. vol. II.)

Nach dem hl. Thomas besteht erstens ein realer Unterschied zwischen Idee und Erkenntnistätigkeit, und wird zweitens ein verbum nicht nur in der simplex apprehensio, sondern auf viel vollkommenere Weise auch im Urteil und Ratiocinium gebildet. Beides ist in folgender Stelle ausgesprochen: „Differt autem (verbum mentis) ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsum constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur.“ (De pot. qu. 8. a. I.)

In der thomistisch-molinistischen Kontroverse hält sich der Herr Verf., wie bereits angedeutet, unentschieden. Der Grundgedanke des Thomismus, dafs nämlich auch die Selbstbestimmung des geschöpflichen Willens auf Gott als erste physische d. i. reale Ursache zurückzuführen sei, scheint uns jedoch stringent bewiesen werden zu können.

Die „Härte“, die man in der thomistischen Ansicht finden will, besteht nicht. Zum mindesten hat der Gedanke der allseitigen Abhängigkeit von Gott ebensoviel Tröstliches in sich als das Bewufstsein, in letzter Linie eigentlich sich selbst überlassen zu sein, was der Grundgedanke des Molinismus ist.

Die angedeuteten Mängel erklären sich unseres Erachtens daraus, dafs der Herr Verf. von seinen oben genannten Gewährsmännern etwas zu viel abhängig ist. Das gewifs verdienstvolle Werk würde eine bedeutende Vervollkommnung erfahren, wenn in der nächsten Auflage der hl. Thomas selbst etwas mehr zu Worte kommen würde. Die Schüler, die ja doch angehende Theologen sind, würden so durch den Gebrauch des Werkes von selbst in die Ausdrucksweise, das Verständnis und die Lektüre des englischen Lehrers eingeführt, ein Vorteil, der für das theologische Studium keineswegs zu verachten ist.

Leitmeritz (Böhmen).

Fr. Hyacinth Amschl Ord. Praed.

6. ***Alfons Lehmen S. J.:* Lehrbuch der Philosophie** auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. 2. Band. gr. 8°, S. XXIV, 778. Freiburg i. Br. 1901, Herder.

Logik, Kritik, Ontologie sind der Gegenstand des 1. Bandes. Der neue Band behandelt Kosmologie, Psychologie, Theodicee. Der Standpunkt ist wesentlich derselbe wie der des Cursus philosophicus und der Philosophia Lacensis desselben Verlages. In mancher Hinsicht trifft deshalb auch die in den früheren Jahrgängen dieses Jahrbuchs gebrachte Kritik der einschlägigen Bände der beiden genannten philosophischen Werke auf die entsprechenden Teile dieses Lehrbuchs zu, insbesondere auch gerade des 2. Bandes. Der Titel schon kennzeichnet deutlich den Standpunkt als aristotelisch-scholastisch im Unterschied von aristotelisch-thomistisch. Zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterrichte wird das Lehrbuch der Wiedereinführung der aristotelischen Philosophie gute Dienste leisten. Es ist recht klar und verständlich geschrieben und übersichtlich eingeteilt. Die Hauptpunkte sind in Thesenform behandelt. Die meisten dieser Thesen auch kurz und bündig gehalten. Die übrigen liefsen sich leicht abkürzen oder in mehrere zerlegen und würden so nur gewinnen. Erklärungen eingeleitet mit „d. h. oder dgl." gehören nicht in die Thesen, sondern in den sogenannten status quaestionis. Den Zeitbedürfnissen wird bestens Rechnung getragen, den modernen Fragen eigene Aufmerksamkeit geschenkt und insbesondere auch die neueren und neuesten Gegner berücksichtigt und schlagend widerlegt. Was sich bei ihnen als Wahrheitsgehalt findet, wird rückhaltlos anerkannt. Vielfach wird der eigene Wortlaut der Gegner angeführt und die Antwort an diesen genau angelehnt, was zur Belebung und zur Hebung des Verständnisses viel beiträgt.

Gehen wir etwas näher auf die Einzelheiten ein und beginnen wir mit der Kosmologie. Unter den Berichtigungen (S. XV) fehlt der Druckfehler in der Einleitung (S. 3, Z. 8): „allgemeine" statt „besondere Metaphysik". Das richtige Verhältnis von Naturwissenschaft und Naturphilosophie (S. 4 f.) wird der scholastischen Philosophie gemäfs dahin erklärt, dafs die Naturwissenschaft die Grundlage der Naturphilosophie und letztere die notwendige Ergänzung jener ist. Die Naturwissenschaft kann nicht durch die Naturphilosophie, aber ebensowenig kann diese durch jene ersetzt werden. Mit Aristoteles und St. Thomas wird (S. 21 ff.) gegen Suarez u. a. festgehalten, dafs das stetig Ausgedehnte nur mögliche Teile habe. Als erste Formalwirkung der Ausdehnung wird die innere Ausdehnung angenommen (S. 35 f.). Bei der Ausdehnung als Raum (S. 36 ff.) ist einiges mitgeteilt zur Geschichte des Raumbegriffes; die auf diesen Begriff bezüglichen Irrtümer werden widerlegt; der Raumbegriff wird positiv bestimmt, und es folgt die Gegenwart der Dinge im Raume. Die objektive Realität der spezifischen Sinnesqualitäten auch ihrem Inhalte nach wird näher bewiesen (S. 58 ff.). Die Selbsttätigkeit der Körper wird eingehend begründet (S. 68 ff.). Die Unmöglichkeit der unvermittelten Fernwirkung wird vor allem den Dynamisten gegenüber dargetan (S. 72 ff.). Die teleologische Naturerklärung wird insbesondere gegen die Darwinisten trefflich begründet (S. 85 ff.) und die gegnerischen Einwürfe geschickt zurückgewiesen (S. 93 ff.). Die Naturgesetze (S. 100 ff.) werden besprochen nach Existenz und bedingter Notwendigkeit. Bei der Zeit (S. 105 ff.) ist Rede von der Dauer im allgemeinen und von der Zeitdauer nebst einigen Folgerungen.

Betreffs des Wesens der Körper (S. 121 ff.) sind zunächst die verschiedenen Ansichten und Lösungsversuche sachlich geprüft und insbesondere dem mechanischen und dynamischen gegenüber das hylomorphische System nach Erklärung seiner Voraussetzungen (S. 142 ff.) näher begründet (S. 149 ff.), sowie die Einwürfe zurückgewiesen (S. 157 ff.).

Die Psychologie (S. 169—526) wird dem Zuge der Zeit, aber auch der Wichtigkeit des Gegenstandes entsprechend der modernen empirischen Wissenschaft gegenüber am ausführlichsten behandelt. Aufser dem höheren Interesse für die Lebewesen überhaupt ist es von ganz besonderem Interesse für uns, über unser eigenes Leben und innerstes Wesen Aufschlufs zu erhalten, unser Erkennen und Wollen näher zu untersuchen, uns von unserer Wahlfreiheit zu überzeugen und die Geistigkeit, Unsterblichkeit und den Ursprung, Wert und Adel unserer Seele kennen zu lernen. Im 1. Teil kommt zur Sprache die Pflanzen- und Tierpsychologie, sowie der Ursprung des Lebens in der Natur. Der 2. Teil bringt die Psychologie des Menschen: Erkennen, Begehren, Menschenseele an sich und in ihrem Verhältnis zum Leibe. Die zweckdienlichen sicheren naturwissenschaftlichen, insbesondere physiologischen Forschungen sind durchweg trefflich verwertet. Vorab ist untersucht, worin das Leben besteht und welches seine Grade sind (S. 172 ff.). Die vis aestimativa der Tiere wird ganz nach St. Thomas erklärt; und die andere Auffassung, welche die Rücksicht auf die sinnliche Annehmlichkeit vorwalten läfst, abgewiesen (S. 201 ff.). Mit dem Aquinaten wird auch der Instinkt dem Schätzungsvermögen gleichgeachtet und die Instinkthandlung als das iudicium naturale dieser vis aestim. gefafst (S. 210 ff.). Gründlich wird erwiesen die Sinneserkenntnis als organische Tätigkeit (S. 212 ff.) und gegenüber der sogenannten „Tierintelligenz“ die Vernunftlosigkeit der Tiere (S. 220 ff.). Mit Aristoteles und St. Thomas wird gegen die scotistische Lehre von der forma corporeitatis die Einheit der Wesensform im Tiere begründet (S. 247 ff.). Gegen St. Thomas und viele andere wird mit Scotus und Suarez u. a. die Teilbarkeit aller Tierseelen angenommen (S. 254 f.). Bei der Frage nach dem Ursprung der ersten Lebewesen (S. 256 ff.) wird der modernen Wissenschaft gegenüber die Unmöglichkeit der Urzeugung (S. 259 ff.) erhärtet. Bei der Frage nach dem Ursprung der jetzt bestehenden Arten lebender Naturwesen (S. 263 ff.) werden insbesondere die Deszendenztheorien genau geprüft und als durchaus unbegründet zurückgewiesen (S. 270 ff.). Die einzige in den Tatsachen begründete Annahme ist die, dafs die Vielheit und Verschiedenheit der Arten eine ursprüngliche ist.

Betreffs der Vorstellung als Mittel der Erkenntnis wird gegenüber der thomistischen Ansicht (Mittel, worin) die scotistische (Mittel, wodurch) festgehalten (S. 297 ff.). Recht zeitgemäfs wird näher der Hypnotismus behandelt (S. 314 ff.). Die Wirklichkeit eines geistigen Erkenntnisvermögens im Menschen wird eingehend erwiesen (S. 323 ff.) und die materialistischen Gegengründe (S. 329 ff.) als falsch verworfen. Mit Scotus und Suarez u. a. werden nur die in sich sinnfälligen Accidenzen als nächstes und eigentümliches Objekt des menschlichen Verstandes betrachtet (S. 341 ff.). Beim Ursprung der Begriffe werden die Erklärungsversuche zuerst geschichtlich vorgeführt (S. 345 ff.), dann die falschen (Empirismus, angeborene Ideen, Traditionalismus, Ontologismus) näher geprüft und abgewiesen (S. 355 ff.), endlich die aristotelisch-scholastische (auch thomistische) Erkenntnistheorie begründet (S. 365 ff.) und die gegnerischen Einwendungen zurückgewiesen (S. 371 ff.). Bei der

Frage, wie die Phantasievorstellung zur Erzeugung der intelligiblen Erkenntnisform beitrage (S. 379 ff.), wird der meist verbreiteten thomistischen Ansicht, welche der sinnlichen Vorstellungunter Leitung des intellectus agens als Hauptursache eine instrumentale Tätigkeit zuschreibt, der Vorzug gegeben vor der Ansicht des Suarez u. a., welche den intellectus agens als die ausschliefslich bewirkende Ursache der Erkenntnisform betrachtet. Mit vollem Rechte wird die Willensfreiheit so eingehend behandelt (S. 420 ff.), weil diese Lehre schon an und für sich eine der wichtigsten Fragen der ganzen Philosophie ist, ihre Bedeutsamkeit aber für uns dadurch noch erhöht wird, dafs sie wohl zu keiner Zeit hartnäckiger geleugnet und heftiger bekämpft wurde als gerade in unseren Tagen. Die Willensfreiheit wird gründlich erwiesen (S. 427 ff.), die Einwendungen der Deterministen genau geprüft und abgewiesen (S. 434 ff.). Bei der Natur der Willensfreiheit (S. 445 ff.) wird das Wesen der Freiheit in die subjektive Indifferenz des Willens gesetzt und zum freien Handeln die aktive Indifferenz gefordert. Bannez soll behaupten, die „objektive Indifferenz“ genüge zum freien Willensakte und mache das eigentliche Wesen der Freiheit aus. Neuthomisten sollen den Altthomisten gegenüberstehen. Eine längst öfter widerlegte geschichtliche Fabel wird wieder vorgetragen und dadurch die Schüler und Leser irregeführt. Dagegen ist durchaus geschichtliche Wahrheit, dafs bei beiden Teilen in dieser Lehre die vollste Übereinstimmung herrscht. Von einer Spaltung der thomistischen Schule am Ende des 16. Jahrhunderts kann ein Kenner der wirklichen Verhältnisse nicht reden (S. 446 ff.). Wie die alte Schule fordern auch die Thomisten seit Bannez zur Freiheit die aktive Indifferenz des Willens und zwar auch unter dem Einflusse der göttlichen praemotio (vgl. zur Übereinstimmung der alten und neuen Schule dies. Jahrb. VIII, S. 407 ff.; Dummermuth, contra Schneemann „S. Thomas et doctrina praemotionis physicae“, Parisiis 1886 und dess. Verf. contra Frins „Defensio doctrinae S. Thomae etc.“, Parisiis 1895; Schäzler, Neue Untersuchungen usw., Mainz 1867, S. 92 ff., S. 99 ff., S. 209 ff.). Die Unverträglichkeit der praemotio physica mit der menschlichen Freiheit gilt den Gegnern von vornherein für eine ausgemachte Sache, und von dieser Voraussetzung aus bekämpfen sie dieselbe! Ripalda S. J., den Thomisten gewifs nicht wohlwollend, aber darum ein um so zuverlässigerer Zeuge, erklärt ausdrücklich die Bezeichnung der thomistischen Lehre als einer freiheitsfeindlichen für eine ingens iniuria (vgl. Schäzler a. O. S. 95 f.). Dafs das Willensvermögen mitten im Akte seine volle Indifferenz behält sowohl bezüglich des Nicht-Handelns als bezüglich des Wirkens vom Gegenteil, dies kommt eben vom tatsächlichen unmittelbaren Einwirken Gottes, d. i. von der praemotio physica. Unter dieser bleibt die Indifferenz nicht mehr eine blofs mögliche (indifferentia passiva), sondern wird im wirklichen Akte eine wirkliche (indifferentia activa). Es kann gar nicht anders sein; denn der erste Grund ist nur und reine Wirklichkeit. Er schliefst keinerlei Möglichkeit in sich ein. Also kann auch von Gott nichts unmittelbar ausgehen, was die geschöpfliche Indifferenz vermindert, wohl aber, was dieselbe betätigt und erweitert.

Der Mensch handelt frei, weil Gott in ihm den freien Akt als freien, dem Menschen tatsächlich wie nichts anderes zugehörigen wirkt. Offenbar wird es doch dort heller, wohin das Licht in höherem Grade dringt. In jenem Zimmer wird es wärmer, welches mehr unter dem wirkenden Einflusse des Feuers steht. Ebenso wird auch jenes Geschöpf Gott ähnlicher, in welchem Gott als unmittelbar wirkende Ursache nicht nur

Sein und Leben und Erkennen wirkt, sondern das er auch von den Banden der Notwendigkeit, d. h. von der natürlich notwendigen Verbindung mit dem Einflusse anderer Geschöpfe, soweit es dessen Natur erlaubt, loslöst und zu sich allein, der Quelle aller Freiheit, hinwendet. Gott wäre wesentlich Sein und könnte deshalb wirkliches Sein verursachen; er wäre wesentlich Leben und könnte deshalb wahrhaft Leben wirken; und Gott, die Freiheit selber, „der Freie inmitten des Todes inter mortuos liber", könnte nicht den tatsächlich freien Akt als solchen im Geschöpfe verursachen! Gerade das Einwirken Gottes in den geschöpflichen Willen, lehren die Thomisten, bewirkt dessen Selbstbestimmung. St. Thomas ist auch in vorliegender Frage bei weitem entschiedener und schärfer in seinem Ausdrucke als irgend ein Thomist. Als der Meister hat er eben tiefer geschaut als irgend einer seiner Schüler. Der Thomist sagt, Gott bestimme den Willen, auf dafs dieser kraft solcher Bestimmung sich selbst bestimmen könne. Und St. Thomas (1. 2 qu. 6 a. 4 ad 1um) sagt: „Illud quod movetur ab altero dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam; sed si moveatur ab alio quod sibi dat inclinationem propriam, non dicitur cogi. Sic igitur Deus movendo voluntatem non cogit eam, quia dat ei inclinationem propriam." Gott gibt die eigene Neigung, damit der Wille aus eigener Neigung, also mit Freiheit tätig sein kann (vgl. dies. Jahrb. XVI, S. 498; XVII, S. 61 ff., insbes. S. 70—91).

Dafs auch St. Thomas die praemotio physica gelehrt habe, gestehen offen die alten berühmteren Molinisten selber ein, z. B. Toletus, Molina, Bellarminus, Suarez, die Conimbricenses, die Verfasser der Ratio studiorum (vgl. Dummermuth a. O.; zur genannten indifferentia activa als von allen Thomisten gelehrt vgl. Zigliara, Psychol. L. 5 C. 2 a. 3 ad VIII, ed. 8a Parisiis 1891; Lottini, Compendium Philos. Schol. Vol. 2. Anthropol. Cap. 13. Parisiis 1900; Gredt, Elementa Philosophiae arist.-thomist. Vol. 2. Psychologia, P. 1 Cap. 4 § 2 Thesis XIX. Romae 1901; Commer, System der Philosophie, 3. Buch, Psychologie, 5. Kap. § 5 S. 236 unter 3). Die ganze Schwierigkeit besteht darin, dafs manche Gelehrte nicht verstehen können, wie Gott ohne Nachteil der Freiheit die tatsächliche Selbstbestimmung verursachen könne. Sie übersehen, dafs nicht nur das Willensvermögen von Gott kommt, sondern auch das wirkliche Wollen. Die Ursächlichkeit Gottes erstreckt sich nicht nur auf das Willensvermögen, sondern auch auf den Willensakt (siehe Summa c. Gent. 3 cap. 59). Im Innern des Willens kann kein geschaffenes Wesen wirken, sondern nur Gott, welcher allein die bewirkende und erhaltende Ursache des Willens ist. Von Gott allein also kann die Selbstbestimmung verursacht werden. „A solo Deo igitur potest motus voluntarius causari. . . . Solus Deus potest movere voluntatem per modum agentis absque violentia" (a. O. cap. 88). Gott kommt der Einflufs auf die freien Handlungen zu, so dafs von Gott die erste Bestimmung in dieselben fliefst, kraft welcher der Mensch sich selbst bestimmt (a. O. cap. 113). Zum Wesen der Willensfreiheit gehört es nicht, dafs der Wille aus sich wirke und sich selbst bestimme als erste, von einer höheren unabhängigen Ursache, sondern als nächste, vom ersten Beweger angeregte Ursache (causa proxima a primo motore applicata). Bei dieser Frage handelt es sich nicht um eine blofs wissenschaftliche Kontroverse. Es handelt sich hier vielmehr um eine Lebensfrage für das persönliche Heil und für das Wohl der menschlichen Gesellschaft. Gottes des Dreieinigen Kraft ist für das vernünftige Geschöpf keine sogenannte indifferente, welche da erst durch das Geschöpf die Bestimmtheit im einzelnen erhält. Keineswegs steht ein unbestimmtes pantheistisches Vermögen an der Spitze des

Weltalls, aus welchem erst durch die geschöpfliche Vernunft oder durch den Stoff etwas Bestimmtes wird. Gott ist vielmehr seinem Wesen nach die reinste Tatsächlichkeit und Bestimmtheit. Demnach wird auch das, was im Geschöpflichen höhere Tatsächlichkeit und Bestimmtheit hat, von Gott im höheren Grade verursacht. — Am Schlusse der Lehre vom Willen als geistigem Begehrungsvermögen ist noch Rede vom Gemüt (S. 464 ff.). Das sinnliche Begehrungsvermögen wird als der eigentliche Träger der Gemütsbewegungen betrachtet. Letztere sind gefafst als Betätigungen des sinnlichen Begehrungsvermögens, welche aus der geistigen Erkenntnis mittelbar hervorgehen und naturgemäfs von Betätigungen des Willens begleitet sind. Das Gemüt ist demnach die dauernde Fähigkeit zu solchen Gemütsbewegungen. Mit Recht wird die Annahme eines besondern Gemüts- oder Gefühlsvermögens als wissenschaftlich nicht gerechtfertigt abgelehnt.

Bei der Menschenseele an und für sich werden eingehender behandelt ihre Substantialität (S. 470 ff.), Geistigkeit (S. 478 ff.) und besonders Unsterblichkeit (S. 482 ff.); näher ist da auch Rede von der Wirklichkeit eines jenseitigen Lebens des Seele (S. 490 ff.) und zwar als eines ewig glücklichen (S. 495 ff.) oder ewig unglücklichen (S. 500 ff.). In ihrem Verhältnis zum Leibe wird näher besprochen: die Einheit der Seele im Menschen (S. 503 ff.); die Seele Wesensform des Menschen (S. 507 ff.); der Sitz der Seele (S. 510 ff.) und ihr Ursprung (S. 513 ff.). Der Kreatianismus wird erwiesen (S. 514 ff.) und einige Bedenken gegen die Erschaffung der Seele beantwortet (S. 517 ff.). Die Natur oder das Wesen der Erbsünde (S. 520) ist der Mangel der iustitia originalis, welch letztere durchaus nicht gleichbedeutend ist mit der heiligmachenden Gnade. Die Erbsünde ist wesentlich Natursünde. Der Mangel der heiligmachenden Gnade ist Folge der Natursünde für die Person (vgl. Schneider, Die unbefleckte Empfängnis und die Erbsünde, Regensburg 1892). Der Anhang: „Ursprung des menschlichen Leibes“ (S. 521 ff.) bringt den Deszendenztheoretikern gegenüber zur Sprache die wirklichen grofsen Unterschiede des Menschen vom Gorilla. Sodann werden die Versuche, durch „Zwischenformen“ eine genealogische Einheit zwischen Mensch und Tier herzustellen, kurz zurückgewiesen.

Die Theodicee, d. i. die natürliche Theologie, bezeichnet die wissenschaftliche Darstellung aller jener Wahrheiten, welche die menschliche Vernunft bezüglich der Existenz, der Wesenheit, der Eigenschaften und Werke Gottes aus sich selbst zu erkennen vermag. Ihr Studium ist in unserer Zeit von besonderer Wichtigkeit, da eine materialistische und pantheistische Wissenschaft durch unmittelbare oder mittelbare Leugnung Gottes der Offenbarung und jeder Religion den Boden zu entziehen sucht. Der Abhandlung vom Dasein Gottes werden Voruntersuchungen vorausgeschickt (S. 531 ff.). Zuerst wird der Gottesbegriff erklärt (ens a se). Darauf werden einige Fragen über Notwendigkeit, Wert und Form des Gottesbeweises beantwortet. Das Dasein Gottes ist nicht unmittelbar evident, sondern wird erst durch Nachdenken gewifs. Es läfst sich durch Vernunftgründe beweisen und kann aus der Vernunft erkannt werden, in Unabhängigkeit von der göttlichen Offenbarung und ohne Voraussetzung einer ursprünglichen, angeborenen Gottesidee. Der „ontologische Gottesbeweis“ in all seinen Formen ist als Fehlschlufs zu betrachten, weil er unvermittelt von der idealen Ordnung auf die reale schliefst. Einige geschichtliche Notizen über Theismus und Atheismus sind beigefügt. Die Gottesbeweise (S. 551 ff.) werden in drei Gruppen unterschieden: metaphysische (aus der Abhängigkeit,

Veränderlichkeit, Möglichkeit und Einheit der Welt), physische (aus dem, was der materiellen Welt als solcher eigen ist, wie die mechanische Bewegung, das organische Leben, das sinnfällige Wunder), moralische (aus Gründen der sittlichen Ordnung im Menschen, wie Glückseligkeitsdrang, Pflichtgefühl, die übereinstimmende Überzeugung der Menschheit). Von diesen werden als hauptsächlichste näher vorgebracht: der kosmologische mit noch besonderer Berücksichtigung der Einwendungen, der kinesiologische, ideologische, henologische, teleologische (nebst besonderer Antwort auf die Einwendungen), deontologische, eudämonologische, ethnologische. Der negative Atheismus wird als unmöglich (S. 607 ff.), ein zeitweiliger positiver als möglich (S. 610 ff.) erwiesen.

Gottes Wesenheit wird zunächst als Sein betrachtet (S. 612 ff.). Wie sein Dasein, so ist auch seine Wesenheit unbedingt notwendig. Dasein und Wesen können in Gott durchaus nicht unterschieden werden; sie sind in ihm dasselbe. Gott ist actus purissimus, das lautere, in sich selbst bestimmte, nicht durch etwas anderes bestimmbare Sein. Von Gott und den endlichen Dingen wird das Sein nur in analogem Sinne ausgesagt. Gottes Wesenheit ist auch Vollkommenheit (S. 620 ff.). Gott ist unendlich vollkommen. Darum ist er auch absolut, d. h. physisch und metaphysisch einfach (S. 629 ff.). Beides wird näher erwiesen und die Einwendungen widerlegt. Daraus folgt notwendig, dafs Gott auch einzig ist (S. 640 ff.). Der Dualismus wird als widersinnig abgewiesen. Weiter folgt, dafs Gott absolut unveränderlich (S. 647 ff.), ewig (S. 651 ff.), unermefslich (S. 653 ff.), vollkommenst lebend, intelligent (S. 655 ff.), weil das Leben selber, und persönlich ist (S. 658 ff.). Als metaphysische Wesenheit Gottes wird die Aseität aufgestellt (S. 660 ff.). Ob diese Ansicht auch die „am besten begründete", möchten wir sehr bezweifeln. Als 4. Ansicht hätte wohlbegründet die angeführt werden können, welche als Grundvollkommenheit in Gott die Ewigkeit fafst (vgl. Schneider, „Natur, Vernunft, Gott", Regensburg 1883, S. 311 ff.; Schneider, Wissen Gottes, 3. Band, S. 81 ff.). Zwischen Wesenheit und Vollkommenheiten Gottes und zwischen seinen einzelnen Vollkommenheiten besteht nur ein virtueller Unterschied. Der Pantheismus (S. 668 ff.) wird mit Recht sehr eingehend behandelt, zuerst im geschichtlichen Überblick. Im besonderen werden dann widerlegt: der Pantheismus in seiner allgemeinsten Form (S. 677 ff.), die pantheistische Emanationslehre (S. 680 ff), die pantheistische Immanenzlehre (S. 682 ff.), der Pantheismus Spinozas (S. 684 ff.) und Hegels (S. 689 ff.).

Beim Leben Gottes ist näher Rede von Gottes Wissen (S. 698 ff.) und Wollen (S. 722 ff.). Das göttliche Wissen wird betrachtet von seiner subjektiven Seite und nach seinem Gegenstande (S. 700 ff.). Besonders wird behandelt die Frage, wie Gott die freien, insbesondere die bedingt zukünftigen freien Handlungen der Menschen erkenne (S. 711 ff.). Dann ist noch Rede vom Mittel und der Einteilung des göttlichen Wissens (S. 719 ff.). Bei der Besprechung der praedeterminatio physica gilt Bannez ständig als deren Erfinder und deren Verteidiger als Bannesianer, welche Fabel wir schon oben bei der Willensfreiheit erwähnten. Um für den „Erfinder" der praedeterminatio physica gelten zu können, müfste ihr Gedanke des Bannez Schöpfung sein. Dieser aber ist echt thomistisch, dasselbe wie praemotio physica. Selbst die Urheberschaft des Wortes kann Bannez nur in beschränktem Mafse zuerkannt werden (vgl. z. B. Schäzler, a. O. S. 210 ff.). Der Sache nach ist die

göttliche Vorausbewegung aufzufassen als Vorausbewegung zur Selbstbestimmung des geschöpflichen Willens. Diese Auffassung wird erschwert durch den Ausdruck „praedeterminatio, Vorausbestimmung". Grade dieser Schwierigkeit wegen haben sonst hochverdiente Theologen im vermeintlichen Interesse der menschlichen Freiheit auf die thomistische Idee verzichtet. Lassen wir also den Ausdruck „praedeterminatio physica" als Stein des Anstofses fahren, und bleiben wir beim alten „praemotio physica"! Suo modo gilt von dieser Vorausbewegung, was von der wirksamen Gnade. Der berühmteste Vertreter der molinistischen Auffassung aber, Suarez, steht nicht an einzuräumen (de concursu l. 3. c. 7. n. 1), die wirksame Gnade werde dem Willen nicht blofs dazu verliehen, dafs er dem göttlichen Rufe folgen könne, sondern damit er ihm wirklich folge, und zwar mit dem bestimmten Akte, wozu ihn die Gnade bewegt; ihre Wirksamkeit bestehe daher darin, dafs sie den Willen zum wirklichen Wollen zu bestimmen vermöge. Das ist nun durchaus der thomistische Gedanke. Die Polemik des Suarez trifft daher blofs dessen Fassung, wie er selber sagt (vgl. Schäzler a. O. S. 212). Das stimmt ganz zu der oben bereits angeführten ausdrücklichen Erklärung Ripaldas, die Bezeichnung der thomistischen Lehre als einer freiheitsfeindlichen sei eine ingens iniuria. Beim Wollen Gottes kommt vor allem seine Freiheit zur Sprache, welche auf die endlichen Dinge sich richtet. Sie steht durchaus nicht im Widerspruch mit seiner Unveränderlichkeit (S. 722 ff.).

Der letzte Teil „Gott und die Welt" betrachtet zunächst Gott als Schöpfer der Welt (S. 727 ff.) in seiner Allmacht und Schöpfungsmacht, sowie die Weltdauer. Darauf folgt der Zweck des Schöpfers und der Schöpfung (S. 739 ff.). Gott bezieht die Glückseligkeit der Geschöpfe auf seine Verherrlichung, welche er will aus Liebe zu seiner unendlichen Vollkommenheit. Gott ist weiter Erhalter der Welt (S. 745 ff.). Bei der Mitwirkung Gottes mit den Tätigkeiten der Geschöpfe wird behandelt die Notwendigkeit der unmittelbaren Mitwirkung, die Unzulässigkeit der physisch prädeterminierenden göttlichen Beihilfe und die Zulänglichkeit der gleichzeitigen Beihilfe. Demgegenüber betonen die Thomisten die Notwendigkeit der praemotio physica und die Unzulänglichkeit der gleichzeitigen Beihilfe. Die praemotio ist ebensowenig gegen die Heiligkeit Gottes, wie gegen die menschliche Freiheit. Gott ist keineswegs Urheber der Sünde d. i. als Mangel, als Abfall von der rechten Ordnung: Die Thomisten sagen mit ihrem Meister (z. B. 1. 2. qu. 79. a. 2.), Gott sei Urheber dessen, was bei der Sünde ist an Sein und Wirken, was also an sich gut ist („actus peccati et est ens et est actus"), nicht aber des sittlichen Übels, des Bösen, des Mangels an der schuldigen Vollkommenheit; letzteres kommt auf Rechnung des verkehrten menschlichen Willens („Deus est causa actus peccati; non tamen est causa peccati, quia non est causa huius quod actus sit cum defectu"). Der concursus simultaneus hängt innigst zusammen mit der scientia media. Beide machen irgendwie Gottes Willen vom geschöpflichen abhängig. Gegen die scientia media wenden sich mit den Thomisten auch die Scotisten gemäfs der Lehre des Doctor Subtilis (1. dist. 38. n. 2., dist. 41. n. 10). Sie stützen sich dabei auf das Ansehen des hl. Augustinus, sowie auf viele theologische Gründe (vgl. Frassen, Scotus Academicus, Tom. 2. Romae, ex Typographia Sallustiana, 1900, pp. 86—104). Ein Hauptverteidiger der thomistischen Lehre ist auch Bossuet in seinem „Traité du libre arbitre". Übrigens erscheint auch den eigenen Anhängern die scientia media in immer dichteres Dunkel gehüllt; und

gegen den concursus simultaneus macht sich seit einiger Zeit unter den Molinisten selbst eine bemerkenswerte Gegenströmung geltend (vgl. Revue Thomiste, Nr. 1, Mars 1902, p. 70).

Zum Schlusse wird behandelt „die Vorsehung Gottes" (S. 758 ff.). Dieser ist nicht entgegen die Zulassung der sittlichen Übel. Mit ihr stehen auch nicht in Widerspruch die natürlichen Mängel, selbst nicht die Leiden und Widerwärtigkeiten, welche mit dem menschlichen Leben verbunden sind. Als ein Mittel, um dem Menschen gegenüber seine besondere Vorsehung zu betätigen, gebraucht Gott das Wunder, welches an sich möglich und auch dem Menschen als Wunder erkennbar ist. Eine gute Beigabe zum praktischen Gebrauche des in so mancher Hinsicht vortrefflichen Lehrbuches ist das Namen- und Sachregister. Unsere Ausstellungen sollen in aller Liebe nur der Wahrheit dienen, gemäfs dem Worte des Propheten (Zachar. 8, 19): „veritatem tantum et pacem diligite."

P. Jos. a Leonissa O. M. Cap.

7. ***Dr. J. B. Heinrich:*** **dogmatische Theologie.** Fortgesetzt durch Dr. C. Gutberlet. 9. Band. 2. Abteilung. (Bogen 18—56.) Mainz, Kirchheim 1901.

Der vorliegende Teil des grofsen dogmatischen Werkes von Heinrich-Gutberlet behandelt die hl. Sakramente der Taufe, Firmung und Eucharistie.

Über die Eigenart der Darstellung Dr. Gutberlets brauchen wir uns nicht mehr auszusprechen, und bemerken wir, dafs sie sich gerade in diesem Traktate von ihrer vorzüglichen Seite zeigt. Wir erstaunen oft, in welch leicht fafslicher Weise schwierige Fragen zum Verständnis gebracht werden.

In der Lehre hält sich der Verf. auch hier durchweg an die ersten Theologen und trifft eine angemessene Auswahl unter abweichenden Ansichten. Doch treffen wir auch eine ganze Reihe von neu aufgeworfenen Fragen, zu deren Lösung der Verf. sehr achtungswerte Gründe anführt.

Der hl. Thomas wird stets als Kronzeuge angerufen und tritt seine Lehre besonders in den schwierigen Fragen über die Eucharistie stark in den Vordergrund.

Als besonders vortrefflich müssen wir die positiven Ausführungen bezeichnen, welche über den sakramentalen Ritus der Firmung (§ 516), über die Spendung der Firmung durch einfache Priester (§ 519), über die reale Gegenwart des Leibes Christi in der hl. Eucharistie (§ 523—532), sowie über die Epiklese (§ 546) handeln.

In der Frage über die Ketzertaufe hätten die Untersuchungen von Dr. Johann Ernst Berücksichtigung verdient. Leider erschien dessen abschliefsende Arbeit erst nach dem Erscheinen dieses Werkes.

Lebhaften Zweifel rief in uns die Lehre hervor, dafs eine Kompenetration des Leibes Christi mit der Ausdehnung der Species der heil. Eucharistie erfordert sei. Dr. Gutberlet schreibt: „Der Leib des Herrn nimmt zwar nicht diesen Ort (der Species) durch seine Ausdehnung ein, aber er mufs doch die Ausdehnung des Brotes durchdringen; er ist ausgedehnt an jedem Punkte der Ausdehnung des Brotes. Die gegenseitige Durchdringung zweier Körper ist nicht schon mit der Identität des Platzes, den sie einnehmen, vollzogen; es mufs auch der eine mit seiner Ausdehnung in die Ausdehnung des anderen eindringen.

Dies tut der Leib des Herrn." S. 653. Wir glauben diese Folgerung gerade aus dem Grunde ablehnen zu müssen, weil der Leib des Herrn nicht kraft seiner Ausdehnung innerhalb der Ausdehnung des Brotes gegenwärtig ist. Immerhin meinen wir, daſs es sich hier mehr um ein unglücklich gewähltes Wort handelt. Ebenso dürfte auch die Lehre, daſs der Leib Christi in der Eucharistie nach Art der Geister gegenwärtig sei, nur den Wert einer Analogie besitzen. Im übrigen ist der § 540 reich an neuen Gesichtspunkten.

Die ganze Darstellung, selbst bei schwierigen Partien ist so klar, daſs selbst gebildete Laien sich mit groſsem Nutzen darin vertiefen könnten. Das reiche positive Material, sowie die gediegene Entwicklung reiht auch diesen Band in würdiger Weise an die früheren an.

P. Reginald M. Schultes O. P.

8. ***J. B. Heinrich:* Lehrbuch der katholischen Dogmatik.** Bearbeitet und herausgegeben von Dr. Philipp Huppert. 2. Halbband. 1. Abteilung. Mainz, Kirchheim.

Schon der Name Heinrich hätte zwar genügt zur Empfehlung der Dogmatik, von welcher ein Teil uns vorliegt. Indessen hat Dr. Huppert noch ein gutes Stück zu den bereits allgemein anerkannten Vorzügen derselben beitragen.

Der vorliegende Teil behandelt die Menschwerdung, die Kirche und die Gnade.

Über die Lehre selbst brauchen wir uns nicht auszusprechen, da sie sich selbstverständlich mit den Gedanken Heinrichs deckt. Am Kopfe der einzelnen §§ wird auſser auf Gutberlet vorzüglich auf einschlägige Partien von Palmieri (De summo Pontifice) und Mazzella (De gratia Christi) verwiesen.

Zwei Bemerkungen möchten wir hier beifügen. S. 530 wird bemerkt, daſs der hl. Thomas und seine Schule mehr die Wirksamkeit der Gnade hervorheben, dagegen Scotus und seine Schüler mehr die Mitwirkung der Freiheit betonen. Es ist dies zwar schon oft gesagt worden. Indessen will doch gewiſs keine Schule auch nur irgendwie die Wirksamkeit der Gnade abschwächen, und ebenso wird jeder Thomist gegen eine Schmälerung der Freiheit Verwahr einlegen. Hier kann somit der Unterschied nicht liegen. Vielmehr betont der hl. Thomas mehr die metaphysische Seite des Gnadenwirkens Gottes, während andere mehr den psychologischen Verlauf des Gnadenlebens der Menschen hervorheben.

Eine zweite Bemerkung gilt der Disposition des Traktates über die Gnade. Seit dem 16. Jahrhundert beginnen die meisten Dogmatiker ihre Gnadenlehre mit der Untersuchung über die aktuelle Gnade. Diese Methode hatte im 16. Jahrhundert ihre guten Gründe. In unseren Tagen dürfte es aber für das theologische Verständnis weit vorteilhafter sein, wieder von der heiligmachenden oder habituellen Gnade auszugehen. Sehr bezeichnend ist gerade, daſs auch in unserem Werke das Wesen der heiligmachenden Gnade sehr kurz behandelt wird, während doch gerade diese nicht nur sachlich das Zentrum des Gnadenlebens bildet, sondern allein auch die Lehre über dieselbe ein fruchtbares Prinzip für die theologische Entwicklung bietet.

Übrigens gebührt gerade dem Lehrbuche Heinrich-Hupperts das Verdienst eines groſsen Fortschrittes in der Gnadenlehre.

P. Reginald M. Schultes O. P.

9. *Jos. Bautz:* **Grundzüge der katholischen Dogmatik.** 3. Teil. 2. Aufl. gr. 8°, S. VII, 187. Mainz 1901, Kirchheim.

Das dritte Bändchen behandelt die Lehre von der Gnade und von den Sakramenten im allgemeinen und zwar den früheren entsprechend kurz, klar, übersichtlich. Es schliefst sich den zahlreichen anderen Arbeiten des fleifsigen Verfassers würdig an. Die 2. Auflage ist vielfach verbessert. Neben den vielen kleineren Veränderungen und Zusätzen erhielten die Abschnitte von der Notwendigkeit der aktuellen Gnade für die Gerechten, von der Heilswirkung der Ungläubigen, von den heilsnotwendigen Glaubensstücken und dem Beweggrunde der opera meritoria etwas eingehendere Erweiterungen. Veranlassung waren vorzugsweise theologische Untersuchungen neueren Datums. Ganz ruhig und sachgemäfs sind durchweg die einschlägigen Kontroversen behandelt. Trotz sorgfältiger Prüfung konnte gewissen schwierigen Fragen gegenüber eine bestimmte Stellungnahme nicht bewirkt werden. Darum wird in diesen Fällen blofs objektiv über die Lage der Dinge referiert; und sind die Ansichten der Theologen parteilos nebeneinander gestellt. Das eifrige Bestreben, tiefer in die Sache einzudringen, ist gewifs anerkennenswert und auch von sichtlichem Erfolge gekrönt.

Ohne irgendwie die Vorzüge dieser Dogmatik zu schmälern, erlauben wir uns einzelne Bemerkungen. Die visio beatifica als Bestimmung des vernünftigen Geschöpfes kann zwar von diesem durchaus nicht beansprucht werden, entspricht aber ganz und gar dessen natürlichen Bedürfnissen, seinem desiderium naturale nach der prima veritas und dem summum bonum, welches Verlangen nur durch Anschauung und Besitz Gottes seinem Wesen nach gestillt und befriedigt wird (S. 2). St. Thomas kennt nur einen einzigen finis ultimus des Menschen, welcher aber blofs mit Hilfe der Gnade erreicht werden kann. In dieser Meinung stimmt er vollständig überein insbesondere mit St. Augustinus und seinen eigenen grofsen Zeitgenossen (vgl. dies. Jahrbuch XVI, S. 116 ff., S. 155 ff.; S. 502 f.). Der damaligen Ansicht gibt beispielsweise zuverlässiges Zeugnis Fr. David ab Augusta O. F. M. († 1272) in sinem ausgezeichneten Werke: „De exterioris et interioris hominis Compositione etc.", neu herausgegeben von den PP. Collegii S. Bonaventurae (Quaracchi 1899). Da (Lib. 2, Cap. 10) heifst es unter anderm: „Cum facta esset anima, ut capax esset summae beatitudinis, in qua haberet summam gloriam et summam delectationem in Deo, qui est vera et summa beatitudo; datus fuit animae duplex appetitus naturalis ad hoc, ut ista desideraret et studeret obtinere, et cum obtinuisset tanto iucundius possideret, quanto ardentius concupisset. Datus fuit ei appetitus gloriae talis, ut nulla sufficeret ei praeter summam gloriam, et appetitus delectationis talis, ut non satiaret eam aliqua nisi summa delectatio; et utraque est in solo Deo, et ita nihil sufficit animae praeter Deum."

Von der Theorie der Thomisten wird (S. 42) gesprochen als derjenigen der Schule des Bannez: „der Thomisten d. h. des Dominikaners Bannez († 1604) und seiner Schule." Es scheint, dafs jüngst die Autoren wieder Gefallen finden an der längst zur vollsten Genüge widerlegten Fabel von den Bannesianern (vgl. z. B. dies. Jahrb. VIII, S. 407 ff., Schäzler, Neue Untersuchungen, Mainz 1867, S. 210 ff.). Dagegen gesteht lobenswerterweise Gutberlet-Heinrich (Dogmatik, 8. Bd. S. 470) ausdrücklich ein, dafs auch St. Thomas die praemotio physica gelehrt hat.

Am Schlusse der Note (S. 43) sollte noch beigefügt sein: „Dagegen schrieb wieder (nämlich contra Frins) Dummermuth das Werk „Defensio doctrinae S. Thomae etc.“ (Parisiis 1895, Lethielleux). Bemerkenswert heifst es (S. 50) von der thomistischen Lösung: „Die Beweisführung aus der hl. Schrift erscheint gewichtig, mit gutem Grunde beruft sie sich auf den hl. Augustin und insbesondere auf den hl. Thomas (damit steht alllerdings im Widerspruch die obige Bannesianische Fabel!). Sie ist auch recht geeignet, Gott in seiner Macht und Oberherrlichkeit zu zeigen und den Menschen zur tiefsten Demut, wie zur vertrauungsvollen Hingabe an Gottes Barmherzigkeit anzuleiten. Die göttliche Präscienz der freien Handlungen endlich bringt der Thomismus dem Verständnis nah genug.“ Auch wird eingestanden (a. O.): „Aus der Art und Weise, wie die Thomisten sich den göttlichen Konkurs zu den sündhaften Handlungen der Geschöpfe denken, dürfte ein wesentlicher Anstand gerade gegen ihr System sich nicht ergeben.“ Wie die menschliche Freiheit ungeschmälert fortbestehe bei der praemotio physica, ergibt sich näher aus der göttlichen Vorausbewegung des geschöpflichen Willens zu seiner Selbstbestimmung (vgl. Schäzler a. O. S. 183 ff.; Buonpensiere, Commentaria in I. qq. 1—23, Romae et Ratisbonae 1902, Pustet, S. 629 ff.; S. 661 ff. u. öfter; dies. Jahrb. XVII, S. 61—91). Die „gewisse Schwierigkeit, vielleicht auch eine gewisse Härte . . in der thomistischen Lehre . . .“ (S. 51 f.) beruht auf einem mangelhaften Verständnis der thomistischen gratia sufficiens und efficax. Diese gratia sufficiens zieht, wenn es die eigene Schuld des Willens nicht verhindert, auch die gratia efficax nach sich als die übernatürlich zubereitete potentia in den übernatürlichen actus führendes complementum (vgl. Schäzler a. O. S. 110 ff., S. 177 ff.: Revue Thomiste, 9. et 10. añ 1901/02 „de la grâce suffisante“). Betreff der Gnadenlehre sagt Bossuet (Revue Bossuet 1. añ. 1900, p. 161): „La saine doctrine est égalemens opposée à Jansénius et à Molina: et la grâce molinistique, c'est-à-dire la grâce d'équilibre et versatile, est manifestement rejetable comme contraire à saint Augustin et à la vérité.“ Suarez selbst gesteht, es werde die wirksame Gnade dem Willen nicht blofs dazu verliehen, dafs er dem göttlichen Ruf folgen könne, sondern damit er ihm wirklich folge, und zwar mit dem bestimmten Akte, wozu ihn die Gnade bewegt; ihre Wirksamkeit bestehe daher darin, dafs sie den Willen zum wirklichen Wollen zu bestimmen vermöge (siehe: Schäzler a. O. S. 212). Zur Lehre von der Prädestination und Reprobation (S. 65 ff.) verweisen wir insbesondere auf den ausgezeichneten Kommentar (de Deo Uno) von Buonpensiere (Solutio Thomistarum pp. 869 sqq.). Die negative Reprobation (S. 74 f.) wird von St. Thomas genannt voluntas de contradictorio: „importat solum terminum a quo, videlicet exclusionem quorumdam filiorum praevaricationis Adae a regno coelorum tamquam beneficio non amplius iis debito: et nihil ultra“ (Buonpensiere l. c. p. 821 ad A). Bezüglich der Zahl der Auserwählten (S. 77 f.) hält Buonpensiere es für wahrscheinlich, dafs allgemein genommen mehr Menschen verloren gehen, als auserwählt sind; von den Getauften, ohne Unterschied ob katholisch oder andersgläubig, meint er, werde sicherlich der gröfsere Teil gerettet; von den katholischen Erwachsenen hält er auch für wahrscheinlich, dafs der gröfsere Teil gerettet werde (l. c. pp. 928 sqq.). Die gemachten Anmerkungen mögen, um nicht zu weitläufig zu werden, genügen. Aufrichtig wünschen wir den „Grundzügen“ baldige gute Vollendung.

P. Josephus a Leonissa O. M. C.

10. ***Guilhelmus Capitaine:*** **De Origenis Ethica.** Monasterii, G. Aschendorff.

Der Verfasser bezeichnet vorliegende Arbeit als literarische Erstlingsfrucht, die er über Anraten seines Lehrers, Prof. Mausbach, bei Gelegenheit seiner Promotion dem Publikum entbiete. Jedenfalls hat sich der Verfasser in sehr empfehlender Weise eingeführt.

Die Untersuchung wird in acht Abschnitten durchgeführt: I. De hominis natura. II. De fine hominis. III. De notione boni. IV. De lege. V. De conscientia, libero arbitrio, gratia. VI. De variis agendi motivis et gradibus perfectionis. VII. De virtute. VIII. De peccatis, peccatorum fontibus et remediis.

Zum Beginne der Untersuchung stimmt Capitaine der Auffassung von Denis zu, dafs die abweichenden Ansichten Origenes' weniger Folgerungen eines vorher eingenommenen philosophischen Standpunktes seien, als vielmehr die Folge des Bestrebens, die zeitgenössischen Fragen und Ideen, zumal christlicher Kreise, mit den Dogmen zu vereinbaren. Darum unterscheidet Origenes genau zwischen den Dogmen, die er unentwegt im Glauben festhalten will, und seinen eigenen Aufstellungen, die er nur als Hypothesen behandelt. Der Verf. begründet dies noch mit der Tatsache, dafs Origenes, wo er zum Volke spricht, sich genau an die Glaubenslehre hält, so z. B. die Ewigkeit der Höllenstrafe lehrt.

Gegen Vincenzi weist aber der Verf. in zwei Appendices überzeugend nach, dafs Origenes in seinen gelehrten Schriften sowohl die Praeexistenz der menschlichen Seelen, als auch die Apokatastasis gelehrt habe.

Die Ethik Origenes, sagt der Verfasser, sei weit einwandfreier als die dogmatischen resp. philosophischen Lehren.

Für die bekannten Irrtümer macht Capitaine den Origenischen Begriff der Freiheit verantwortlich. Origenes fafst die Freiheit des Menschen wesentlich als Wahlfähigkeit zwischen sittlich gut und böse auf. So bleibt dann selbst dem Guten im Himmelreiche die Möglichkeit zur Sünde, ja wird bei den meisten früher oder später der Fall in die Sünde zur Tatsache werden; andererseits wird sogar der Teufel sich einstens bekehren.

Dies sind nur wenig Punkte aus dem reichen Material, das uns der Verf. bietet. Der Theologe kann nicht umhin, den Dank für diesen wertvollen Beitrag zu entbieten, mit dem Wunsche, dafs recht viele solcher Arbeiten die dunkeln Gebiete altchristlicher Denkarbeit uns erschliefsen möchten.

P. Reginald M. Schultes O. P.

11. ***Dr. Wilhelm Schneider,*** Bischof von Paderborn, **Das andere Leben.** Ernst und Trost der christlichen Welt- und Lebensanschauung. 5. verb. und verm. Aufl. Paderborn, F. Schöningh 1901.

In kurzer Zeit hat das Werk des hochwürdigsten Verf. seine 5. Aufl. erreicht. Wenn auch schon der Gegenstand jedem Menschen lebhaftes Interesse einflöfst, so mufs die rasche Verbreitung und die überaus günstige Aufnahme der Schrift zum grofsen Teil der glücklichen Darstellung des würdigen Oberhirten zugeschrieben werden. Wir schliefsen uns gerne dem Wunsche des Verf. an, dafs der Segen Gottes auch diese

neue Auflage begleite, auf dafs sie in vielen Familien Eingang finde. Möchten nur recht viele ähnliche Fragen in ebenso gediegener wie populärer Form und ebenso kluger Mäfsigung ihre Darsteller finden.

P. Reginald M. Schultes O. P.

12. ***Jos. Mausbach:* Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben.** gr. 8°, S. 158. Köln, Bachem, 1901.

Nach der Ansicht vieler protestantischer Theologen lehrt die katholische Kirche nicht blofs im Dogma, sondern auch in der Moral Widerchristliches, mit echter und innerlicher Sittlichkeit Unvereinbares. Um daher allmählich eine gerechtere Würdigung unserer Moral zu erzielen, müssen wir Katholiken unsere literarische Abwehr an die Vertreter der protestantischen Wissenschaft selbst richten. Dies geschieht nun in vorliegender Schrift. Veranlafst wurde diese näher durch den Angriff des Marburger Professors W. Herrmann in der Broschüre „Römische und evangelische Sittlichkeit", und wird mit der da entwickelten Auffassung eine ernstliche Auseinandersetzung geboten. Die katholische Wissenschaft kann durch lichtvolle Darstellung der grofsen Ideen der katholischen Moral auch dem Aufsenstehenden ein vollkommeneres Verständnis ihres Geistes, als es leider jetzt so häufig herrscht, vermitteln. Im Lichte des Ganzen erfährt auch das Einzelne, welches bisher befremdete, eine gerechtere Beurteilung. Darum ist der Hauptteil dieser Schrift den allgemeinen Grundsätzen der katholischen Moral im Anschlufs an die Haupteinwände der protestantischen Theologie gewidmet.

Die ungünstige Stimmung gegenüber der katholischen Moral rührt vor allem her von deren kasuistischer Behandlung. Deshalb wird zunächst die Stellung der Kasuistik, ihre sachliche und historische Bedeutung klargelegt. Dabei wird der Blick auch auf andere Methoden und Formen der kirchlichen Sittenlehre hingelenkt. So ist denn das erste Kapitel gleichsam eine Quellenkunde, welche der eigentlichen Untersuchung vorangeht. Zugleich wird manches Fremdartige in der Kasuistik selbstverständlicher, manches Anstöfsige beseitigt oder gemildert. Dieser Gewinn kommt der unbefangenen Würdigung des zweiten Kapitels, des Hauptteiles, zugute. Nebenbei aber ist er auch vom praktischem Werte für die Abwehr der gewöhnlichen Angriffe niederer Art. Die augenblicklichen Anfeindungen und Kämpfe werden nur dem Fortschritte und Siege der Wahrheit dienen, insbesondere auch der Weiterbildung der wissenschaftlichen Moral. Dafs darüber gewisse Auswüchse und Einseitigkeiten der Kasuistik zu Falle kommen, wird keineswegs zu bedauern sein. Gewifs brauchen wir nicht alles, was die Jahrhunderte des Zopfes dem System der Moral gebracht haben, als heiliges Erbstück zu verehren. Beim Streben nach dem Neuen findet sich auch herrliches Altes, eigene, nicht fremde Vorbilder einer Moralwissenschaft, welche dem heutigen Denken und Fühlen entspricht und dennoch echt katholisch ist.

Bei der Stellung der Kasuistik in der Moral kommen näher zur Sprache: Kirchliche Lehre und kirchliche Lehrer; aszetische und spekulative Behandlung der Moral neben der kasuistischen Methode; Kasuistik und Leben — Vernunft- und Gefühlsmoral; kasuistische Einzelfragen — Mifsverständnisse und Übertreibungen. Die kirchliche Lehre ist wohl zu unterscheiden von den kirchlichen Lehrern, so hoch auch deren Ansehen

in der Kirche gelten mag. Um so weniger ist sie zu verwechseln mit der probabilistischen Kasuistik. Was die hl. Kirche selbst über das Wesen und die Gestaltung der Sittlichkeit lehrt, das sagen uns die Beschlüsse der Konzilien und die ex cathedra erlassenen Urteile der Päpste. Aus der kirchlichen Empfehlung darf nicht geschlossen werden, die Moral des betreffenden Kirchenlehrers sei die Moralwissenschaft der Kirche. Wenn es (S. 23) heifst: „Neben Thomas von Aquin wird die Bibel als Quelle der christlichen Wissenschaft, auch der Moral, bezeichnet," so ist bei aller Hochachtung des hl. Thomas dieser Satz zu beanstanden. Seine Werke stehen keineswegs auf derselben Stufe wie die hl. Schrift. Sie enthalten wahrhaft christliche Wissenschaft, geschöpft aus der hl. Schrift und Überlieferung als deren Quellen. Innerhalb der Entwicklung der theologischen Literatur gibt es drei Arten der Moralbehandlung; die spekulative, eigentlich wissenschaftliche; die aszetisch-mystische und die kasuistische. Die katholische Moralwissenschaft stand stets und steht auch noch heutzutage in der engsten Berührung mit dem wirklichen Leben. In Fragen des Gewissens entscheidet nicht unmittelbar das sittliche Gefühl, so dafs eine wissenschaftliche Untersuchung überflüssig wird. Die Gefühlsmoral ist ebenso prinzipiell unrichtig wie praktisch irreführend. Über die unklaren Eingebungen des Gefühls hinaus ist vor allem die Klärung der Begriffe nötig, selbst auf dem heiklen sexuellen Gebiete. Bei sehr vielen protestantischen Anklagen gegen katholische Dogmen, scholastische Moral und dergl. zeigt sich eine erstaunliche Ungeniertheit im Wiederholen alter, längst widerlegter Vorwürfe, sowie offenbares Verdrehen katholischer Lehren und Einrichtungen (vgl. dagegen K. Jentschs unparteiisches Urteil S. 69 f.).

Die gegnerische Polemik sucht auch die Grundlagen, die tiefsten Ideen der katholischen Moral als irrig und verderblich nachzuweisen, den ganzen Geist der katholischen Lebensauffassung als unchristlich oder kulturfeindlich hinzustellen. Eine Widerlegung dieser Art von Vorwürfen ist hier in erster Linie nicht beabsichtigt; dazu wird auf die trefflichen neueren moralphilosophischen Werke kathol. Verfasser verwiesen. Eine andere Klasse von Vorwürfen trägt mehr theologisches Gepräge. Bei näherer historisch-philosophischer Beleuchtung dieser Vorwürfe erscheint jedoch die katholische Moral glänzend gerechtfertigt, und die Ankläger werden vielmehr selbst verurteilt. Dies zeigt sich deutlich bei der eingehenden Widerlegung der geläufigsten dieser Einwände inbezug auf: Gott und Gewissen; Gesetz und Freiheit; Gesinnung und Werk; Gebot und Rat — Weltarbeit und Weltflucht: Natur und Übernatur; kirchlichen Gehorsam und religiöse Selbständigkeit. So tritt denn die katholische Gesamtauffassung der Sittlichkeit gegenüber dem Protestantismus in ein vorteilhaftes Licht (2. Kapitel). Nach katholischer Auffassung ist das Gewissen einerseits Ausdruck der eigenen sittlichen Einsicht und insofern der Vervollkommnung und Entwicklung fähig, da es wesentlich die Vernunft selber ist; andererseits aber wahrhaft „Stimme Gottes", absolut und unveränderlich, da seine Grundlage von Gott unverwüstlich in die Tiefen der Seele eingesenkt ist Der infolge der Wiedergeburt zu einem höheren Leben herrschende Geist der Liebe schüttelt nicht die Last des Gesetzes ab, macht jedoch, dafs die Last, welche früher drückte, hebt und erleichtert: „mein Joch ist süfs und meine Bürde leicht." Da die Liebe das Wesen der christlichen Heiligkeit bestimmt, so richtet sich nach ihrer Lauterkeit und Vollkommenheit der volle sittliche Wert des Menschen und seine wesentliche Seligkeit im Himmel, nicht aber nach der Gröfse der Werke. Die evangelischen Räte sind besonders geeignete

Werkzeuge eines vollkommenen Liebeslebens und zugleich spontane Wirkungen und Äufserungen vollkommener Gottes- und Nächstenliebe, welche als wahre „Nachfolge Christi" zugleich Lossagung von aller sündhaften Weltlust und Selbstsucht ist.

Je reicher die Gnade ist, desto höher der Regel nach auch die Selbsttätigkeit, welche sie vom Menschen verlangt. Gerade so zeigt sich die Gnade als das Prinzip des Lebens und der Vervollkommnung. Das Gute ist ganz Werk der Gnade und ganz Werk der Menschen. Daher sagt eine goldene Regel der mittelalterlichen Aszese: Vertraue auf Gott, aber so, als ob der ganze Erfolg von dir, nicht von Gott abhinge; verlege deine ganze Kraft auf die Arbeit, aber so, als ob du nichts, Gott alles tun würde. Die kirchliche Autorität hat zu allen Zeiten für die Schöpfungen des christlichen Denkens und für die Grofstaten der christlichen Liebe wohl den fruchtbaren Boden bereitet, ihren Schutz und Segen gespendet, der Anstofs aber ist meist von erleuchteten Geistern im Schofse der Kirche ausgegangen. Wie die Kirche im Kampfe zwischen Weltlust und Welthafs das Schwierigste, die goldene Mitte, anstrebt, so tut sie es auch im Widerstreit zwischen blindem Autoritätsglauben und schrankenloser Denkfreiheit — in beiden Fällen zum Besten der Menschheit. Noch viel weniger als die lehramtliche will die hirtenamtliche Tätigkeit des Papstes den Christen zur „toten Maschine" machen. Dem Staate gegenüber entfaltet die Kirche keineswegs ein „souveränes" Machtbewufstsein. Die Feststellung disziplinärer Normen erklärt sich vor allem aus der Rücksicht auf das christliche Gemeinschaftsleben. Die Innigkeit des kirchlichen Zusammenhangs weckt mächtig den sozialen Gemeinsinn. Bei all ihrem Streben nach Einheitlichkeit verbindet die Kirche eine weitgehende Anpassung an die Bedürfnisse der Zeiten und Völker.

Die Achtung, welche die katholische Theologie den Leistungen der Vorzeit entgegenbringt, soll kein Hindernis für sie sein, mit lebendigem Verständnis den wissenschaftlichen und praktischen Bedürfnissen der Gegenwart Rechnung zu tragen. Dies gilt auch von der katholischen Moral als Zweig der theologischen Wissenschaft. Es ist ein hohes und schwieriges, aber gerade darum so mächtig anziehendes Ziel, das System der Moraltheologie nach der historisch-positiven, der spekulativ-apologetischen und der praktisch-sozialen Seite so auszubauen, dafs der ideale Gehalt der katholischen Sittenlehre in seiner vollen Schönheit zur Darstellung kommt und die „grofsen Fragen" und „typischen Erscheinungen" des heutigen Kulturlebens durch sie beleuchtet werden. Neben dieser wissenschaftlichen Aufgabe wird aber die katholische Moral nie der unscheinbaren und oft verkannten Sorge sich entschlagen, der irrenden und kranken Menschheit in ihren Gewissensnöten sich anzunehmen und dazu auf ihre „kleinlichen" Fragen und Klagen die rechte Antwort zu suchen. Damit schliefst denn die inhaltreiche Schrift. Sie zeugt von grofser Sachkenntnis und tiefem Verständnis für die Bedürfnisse unserer Zeit. Ihr Ton ist ein warmer, überzeugungsvoller. Bei aller Entschiedenheit in Wahrung des echt kirchlichen Standpunktes ist sie durchaus frei von aller konfessionellen Gehässigkeit, des Stoffes ganz würdig.

P. Josephus a Leonissa O. M. C.

13. ***B. Poertner:*** **Das biblische Paradies.** Eine exegetische Studie. Mainz, Kirchheim 1901. 36 S.

Vorliegende Studie, lesen wir im Vorwort, ist aus einem im „Bildungsverein Düsseldorf" gehaltenen Vortrage über das biblische Paradies erwachsen.

Damit ist schon der Zweck dieser Schrift gekennzeichnet: Gebildete Laienkreise über eine Frage zu orientieren, die vom religiösen wie wissenschaftlichen Standpunkte gleich grofses Interesse beansprucht.

Inhalt: 1. Notwendige Voraussetzungen für die Frage. „Die Untersuchung des biblischen Paradies-Berichtes setzt die Annahme voraus, dafs Moses eine richtige Vorstellung von der Lage des ihm geschilderten Gan Eden gehabt habe. Es müssen also ausgeschlossen werden Vorstellungen, wie sie ein Alexander der Grofse an seine Mutter Olympia schrieb, er habe in Indien die Quelle des Nil entdeckt. Absicht des biblischen Autors: er will geographische Situationen schildern, die ihm selbst bekannt sind und auch seinen Lesern bekannt sein können. 2. Wichtigste bisherige Hypothesen über die Lage des Paradieses und deren Würdigung. 3. Erklärung des biblischen Berichtes. Der Verfasser verlegt das Paradies in die Gegend von Bosra. 4. Bestätigung des biblischen Berichtes durch Keilinschrift und Sprachwissenschaft.

Ist nicht die traditionelle Meinung noch vorzuziehen? Der Autor bringt sie S. 7. „Die altchristliche (Eusebius, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus) und teilweise auch die jüdisch-talmudische Anschauung folgt der Meinung des jüdischen Geschichtschreibers Flavius Josephus (Antiq. I. 1. 3.), wonach unter dem Pison der Ganges und unter Chawilah — Indien, unter Gichon — der Nil und endlich unter Kusch — nur Äthiopien zu verstehen sei.“ Warum will der katholische Exeget jetzt diese traditionelle Meinung aufgeben? Weil der Ganges und der Nil zu weit entfernt sind vom Euphrat und Tigris. Aber haben denn der Euphrat und Tigris eine gemeinsame Quelle? P. Hummelauer sagt ganz richtig S. 135 in Genesim: „Facile invenies flumina plura diversis fontibus nata in unum aliquem amnem confluere: at quomodo ex uno amne quatuor fluminum fontes derivabis? Monstrum id est geographicum.“

Wo ist nachher die Gröfse des Paradieses angegeben? Die angeführten Gründe scheinen uns nicht genügend, um die traditionelle Meinung aufzugeben.

Die Arbeit von Poertner verdient Berücksichtigung; die Ausführung ist klar und wissenschaftlich dokumentiert.

Graz. Fr. Ceslaus Dier O. P.

14. ***Dr. Johann Ernst:*** **Die Ketzertaufangelegenheit** in der altchristlichen Kirche nach Cyprian. Mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien von Arles und Nicäa. (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. II. Bd. 4. Heft.) gr. 8⁰. VIII. 94 S. Mainz, Kirchheim 1901.

„Nachstehende Studie, so lesen wir im Vorwort, ist eine Fortführung und Ergänzung der Untersuchungen, welche der Verfasser seit dem Jahre 1893 über die Ketzertauffrage in der altchristlichen Kirche veröffentlicht hat.“ S. VI. (Zeitschr. für kath. Theol. 1900 S. 282—325). „Hier versuchten wir den Nachweis, dafs weder das erste Konzil von Arles noch die erste ökumenische Synode von Nicäa das von Augustin gemeinte Plenarkonzil sein kann, dafs der hl. Kirchenlehrer überhaupt ein bestimmtes Konzil nicht im Auge hatte. Gegenüber diesem negativen Resultate erheischt die Frage eine Beantwortung: Was bestimmten in Wirklichkeit die beiden genannten Konzilien über die Ketzertaufe? Der ursprünglich beabsichtigte Titel lautete darum: „Die Ketzertaufe auf den

Konzilien von Arles und Nicäa." Da jedoch zur gründlichen Lösung dieses Problems die Theorie und Praxis in der altchristlichen, nachcyprianischen Kirche hinsichtlich der Ketzertaufe herangezogen werden mufsten, so schien es angezeigt, dem ursprünglichen Titel, welcher nicht den vollen Begriff von dem weiten Umfang der Untersuchungen geben konnte, den gegenwärtig unserer Abhandlung vorgesetzten zu substituieren."

Die Abhandlung zerfällt in zwei Abschnitte. I. Stellung der altchristlichen Kirche zur Schismatikertaufe. II. Stellung der altchristlichen Kirche zur eigentlichen Häretikertaufe. Cyprian und seine Gesinnungsgenossen haben sich gegen die Gültigkeit jeder aufserkirchlichen Taufe ausgesprochen. Dieser so allgemeine Standpunkt wurde weder von Basilius noch vom Konzil von Nicäa angenommen. Das Konzil läfst die Frage offen. Gröfsern Erfolg hatte Cyprian mit seiner Beweisführung gegen die eigentliche Ketzertaufe. „Schon Tertullian, sagt der Verfasser § 11, hatte die Häretikertaufe aus dem Grunde beanstandet, weil die Häretiker nicht denselben Gott haben wie wir und auch nicht denselben Christus, dafs darum auch ihre Taufe nicht die eine, weil nicht die nämliche ist. Zur ordentlich (rite) gespendeten Taufe gehört, dafs sie auf den wahren Gott und den wahren Christus ausgespendet wird, und wenn die Häretiker auch dieselben Worte in der Taufformel gebrauchen, so wird die Taufe doch im Namen eines anderen Gottes und eines anderen Christus gespendet, da sie unter denselben Worten etwas anderes, einen anderen Gott und einen anderen Christus verstehen als die Katholiken." — Das ist das Argument, welches Cyprianus gegen die Gültigkeit der Häretikertaufe brachte. Ganz dieselbe Anschauung finden wir bei Athanasius, Basilius, Cyrillus von Jerusalem, Optatus von Mileve, dem grofsen Gegner des Donatismus. Die apostolischen Canones und Constitutiones nehmen die ganze Meinung von Cyprian wieder auf. S. 35.

S. 52. kommt endlich der Verfasser auf den 8. Kanon des ersten Konzils von Arles (314) betreffend die Ketzertaufe. Er lautet: „De Afris, quod propria lege utuntur, ut rebaptizent, placuit, ut, si ad ecclesiam aliquis de haeresi venerit, interrogent eum symbolum: et si perviderint eum in Patre et Filio et Spiritu Sancto baptisatum, manus ei tantum imponatur, ut accipiat Spiritum Sanctum. Quod si interrogatus non responderit hanc Trinitatem, baptizetur."

Der Verfasser sieht in diesem Kanon eine Konzession an die Afrikaner und legt sie aus im Sinne des Athanasius, Basilius, Optatus. Symbolum ist hier nicht gleich mit Taufformel, wie fast allgemein erklärt wird. Es wird also nach dem Glaubensbekenntnis geforscht, „welches die zum Eintritt in die Kirche sich meldenden Häretiker abgelegt haben, um also zu eruieren, ob sie wirklich auf die wahre göttliche Trinität, im Glauben an die göttlichen Personen getauft worden sind, widrigenfalls sie nochmals zu taufen sind."

S. 58. Auch das erste allgemeine Konzil zu Nicäa (im 19. Kanon) hat der damals in der Kirche viel vertretenen Anschauung, dafs der Trinitätsglaube, nicht blofs die Anwendung der Trinitätsformel, ein wesentliches Erfordernis zur Gültigkeit des Taufsakramentes sei, Rechnung getragen. Der Kanon lautet: *„Περὶ τῶν Παυλιανισάντων, εἶτα προσφυγόντων τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ ὅρος ἐκτέθειται, ἀναβαπτίζεσθαι αὐτοὺς ἐξάπαντος· εἰ δέ τινες ἐν τῷ παρεληλυθότι χρόνῳ ἐν τῷ κλήρῳ ἐξητάσθησαν, εἰ μὲν ἄμεμπτοι καὶ ἀνεπίληπτοι φανεῖεν, ἀναβαπτισθέντες χειροτονείσθωσαν ὑπὸ τοῦ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐπισκόπου."* „Bezüglich derjenigen, welche paulinianisierten, sodann zur hatholischen

Kirche ihre Zuflucht nehmen, besteht eine Verordnung zu Recht, dafs dieselben durchaus wieder getauft werden; wenn aber einige zum Klerus gerechnet wurden, so sollen sie, wenn sie als tadellos und ohne Ausstellung erscheinen, nach Wiederempfang der Taufe vom Bischofe der katholischen Kirche ordiniert werden.“ Der Verfasser behauptet S. 61. „Die ökumenische Synode hat die Wiedertaufe der *Παυλιανίσαντες* angeordnet, nicht weil die nach Paul von Samosata bekannte Sekte den Wortlaut der Taufformel änderte, sondern wegen ihrer antitrinitarischen Lehre.“

Diese Erklärung scheint richtig zu sein. Der hl. Thomas sagt. III P. qu. 60. art. 7. ad Im. „Sicut Aug. dicit super Joannem, verbum operatur in sacramentis non quia dicitur, i. e. non secundum exteriorem sonum vocis, sed quia creditur, i. e. secundum sensum verborum, qui fide tenetur. — Dieselbe Lehre hat das Conc. Tridentinum Sess. VII. Can. 4. Si quis dixerit baptismum, qui etiam datur ab haereticis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti cum intentione faciendi, quod facit ecclesia, non esse verum baptismum, a. s. — Der Taufende braucht also den Glauben an die göttliche Trinität nicht selbst zu besitzen, er mufs aber die Absicht haben, die christliche Taufe zu spenden, zu tun, was die Kirche tut, bemerkt ganz richtig der Verfasser S. 89. 90.

Dr. Johann Ernst liefert im 4. Hefte des II. B. der Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte eine schöne Arbeit. Sie bildet einen würdigen Abschlufs des Bandes.

Graz. Fr. Ceslaus Dier O. P.

15. **Das Entwicklungsgesetz und das Kirchendogma** nebst kritischem Ausblick in die Zukunft. Dresden und Leipzig, Pierson.
16. ***Karl Andresen:*** **Jdeen zu einer jesuzentrischen Weltreligion,** Leipzig, Lotus-Verlag 1902.
17. ***Konstantin von Kügelgen:*** **Schleiermachers Reden und Kants Predigten.** Leipzig, Wöpke 1901.
18. ***Edmund von Hagen:*** **Freie Gedanken über die innere Verknüpfung zwischen Gerechtigkeit und Glück,** Berlin, Selbstverlag d. Verf. 1902.

Wir glauben, die vorgenannten Schriften in Kürze besprechen zu sollen.

Der an erster Stelle genannte Anonymus verlangt, dafs die Kirche die Dogmen fallen lasse, weil sie als Menschenwerk dem Entwicklungsgesetz unterstehen und überhaupt (II. Teil) unhaltbar seien. Die Schrift strotzt von falschen Auffassungen der (wenigstens der katholischen) Kirchenlehre. — Während der Anonymus es nicht für möglich hält, schon jetzt die Grundzüge der einstigen Weltreligion zu entwerfen, will Andresen „unbekümmert um Jesus von Nazareth“, der „keine Religion gestiftet und auch keine hat stiften wollen“, „das Bild einer Weltanschauung entwerfen, wie es sich auf Grund unserer heutigen wissenschaftlichen Erkenntnisse ... darbietet.“ Die „jesuzentrische Weltreligion“ besteht in der Nachahmung der idealen Persönlichkeit resp. der Lebens und der Lehre Jesu, nur mufs Jesu Lehre „von aller jüdischen Mythologie und allen christl. Dogmen“ gereinigt werden — nur die Idee des Gottallvaters bleibe. — Als Schlufs folgt ein Bekenntnisentwurf in drei

Artikeln. — **Kügelgen** glaubt zwar Schleiermachers „romantisch gefärbten Pantheismus" ablehnen zu müssen, hebt aber als Sch.s Verdienst hervor, der Religion durch seine Reden eine neue Provinz, die des Gemütes, erobert zu haben. Kant fordert nach ihm, dafs die Predigt vor allem paraenetisch sei; aber in dem Sinne, dafs die Predigt die Kunst sei „zu überreden", „die Zuhörer zu beschwätzen, die Beflissenheit, andere zu täuschen." — **Hagen** erwartet eine neue, bessere Gerechtigkeit und so ein besseres Glück auf Grund seiner Theorie der absoluten Unschädlichkeit.

R. Reginald M. Schultes O. P.

19. *Dr. Jos. Schnitzer:* **Hieronymus Savonarola.** Etliche beschauliche Betrachtungen des bitteren Leidens Jesu etc. Neu herausgegeben. Augsburg, Liter. Institut 1902. 8⁰. S. XVI, 87.

Der eifrige Savonarola-Forscher und mannhafte -Verteidiger bietet uns hier in etwas neuem Gewande einen altdeutschen Auszug aus des Predigermönches Büchlein von der **Liebe zu Jesu** (Operetta del amore di Jesu) möglichst mit seinem anmutigen, unbeschreiblichen Schmelz und seiner so eigenartig schlichten, einfachen Treuherzigkeit. Die längst verschollenen Betrachtungen offenbaren eine Innigkeit und Weichheit der Empfindung, eine Zartheit und Tiefe des Gemütes, welche geradezu widerspricht der heutzutage vielfach verbreiteten Ansicht von Savonarola als mafslos heftigem, leidenschaftlichem und fanatischem Eiferer. So wird denn das traute Büchlein ganz von selbst die beste Rechtfertigung des als so hart und schroff verschrienen Mannes, welcher in all seinen Schriften und Predigten, in seinem ganzen Leben und Wirken tatsächlich nichts öfter und angelegentlicher empfahl als das Studium im Buche des Gekreuzigten.

P. Josephus a Leonissa O. M. C.

20. **Études Franciscaines.** Tome VII. gr. 8⁰. 683 p. Paris, Oeuvre de St.-François, 5 Rue de la Santé, XIIIᵉ Arr. 1902.

Der neue stattliche Band enthält auch wieder manch treffliche Arbeit philosophisch-theologischen Inhalts. Der Artikes „Les motifs de l'Incarnation" bringt im Anschlufs an das schon früher erwähnte fleifsige Werk: „Essai sur la Primauté de N. S. Jésus-Christ et sur le motif de l'Incarnation par le P. Jean-Bapt., Paris 1900, Oeuvre de St. François" die neue Lösung des alten Problems. Diese, die sogenannte mittlere, verbindet die negative (thomistische) mit der affirmativen (scotistische) und läfst sich in der These zusammenfassen: Christus ist von Gott vor aller Kreatur gewollt worden als Erlöser. — Über den apostolischen Ursprung der Kirchen Frankreichs folgen hier noch 2 Artikel, welche ebenso entschieden wie geschickt für die uralte christliche Überlieferung eintreten. — Die „Philosophie des Sozialismus" zeigt sich als „philosophie sentimentale, matérialiste, humanitaire, déterministe et, depuis 1848, entièrement athée" durchaus verwerflich vor Vernunft und Glauben. — „Saint Bonaventure et Duns Scot" als Repräsentanten der Franziskanerschule sind beide ebenso eifrige Pfleger echt seraphischer Wissenschaft wie der seraphischen Tugenden, ganz im Geiste ihres heil. Vaters Franziskus von Assisi. Leider gilt Scotus vielfach als prinzipieller Gegner des Doctor

angelicus, des „Patrones aller katholischen philosophischen und theologischen Schulen" (4. Aug. 1879 „Aeterni Patris"). Aber schon Papst Sixtus IV. betont, dafs die Verschiedenheit dieser beiden mehr im Wortlaut, als in der Sache bestehe. Ganz entsprechend seinem schottischen Nationalcharakter ist Scotus Kritiker, aber kein mafsloser, leidenschaftlicher, sondern vielmehr bescheiden, demütig, liebevoll, uns allen ein durchaus nachahmenswertes Beispiel. — Zur Reform der theologischen Studien fordert der Artikel: „De quelques lacunes de l'enseignement ecclésiastique moderne" mit Recht mehr Universalität, mehr Wärme des Herzens, tiefere Erfassung des Übernatürlichen. Grade durch Vergleichung der Lehre des hl. Thomas von Aquin mit der Lehre der früheren, gleichzeitigen und späteren grofsen Theologen erstrahlt jene in um so hellerem Lichte. Wir finden deshalb auch bei den gröfsten älteren und neueren Thomisten die genaue Anwendung dieser vergleichenden Methode. Den Thomisten gelten nur die Gründe des Aquinaten. Unter den Thomisten finden sich beispielsweise die begeisterten Lobredner der Lehre des hl. Bonaventura, ja selbst der des Doctor subtilis; für Scotus erinnern wir nur an das Konzil von Basel und von Trient. Wenn es von St. Thomas (S. 346) heifst: „ses vues sur la conception immaculée de la sainte Vierge montrent assez, qu'il était, comme les autres docteurs, sujet à l' erreur", so müssen wir diese Worte als das Echo einer zwar sehr verbreiteten, aber durchaus irrigen Ansicht bezeichnen (vgl. dies. Jahrbuch XV, S. 227 ff.). St. Thomas, St. Bonaventura, B. Albertus Magnus, Alexander Alensis wie früher schon St. Bernardus bekämpfen freilich die conceptio immaculata, aber nicht im Sinne des Dogmas, sondern jene häretische Lehre von der conceptio immaculata, welche zur Zeit des hl. Bernardus Petrus Comestor u. a. aufstellten. Nach dieser Ansicht war Maria keine Tochter Adams, sondern wunderbar aus einem andern Stoffe gebildet, und demnach nicht erlösungsbedürftig. Dagegen lehrten die genannten hl. Kirchenlehrer usw., Maria sei wahrhaft Tochter Adams und erlösungsbedürftig, dasselbe, was die dogmatische Bulle „Ineffabilis" ausdrückt mit den Worten „intuitu meritorum Christi". (dies. Jahrb. XVI, S. 341 f.). Petrus Aureolus, der Schüler des Scotus, sagt in seiner Schrift „De conceptione Mariae Virg." (cap. VI) ausdrücklich, dafs die „Auctoritates, quae contradicunt, solo de iure contractionis peccati originalis loquuntur, aut in alio sensu verba ‚peccatum originale' et ‚conceptio' interpretantur". Von 3 distinctiones de conceptione sowie de peccato originali redet er (cap. II). Da heifst es auch von Maria: „potest etiam dici, quod contrahat peccatum originale ex necessitate naturae." — 2 Artikel „Le Père François Titelmans" lehren uns etwas näher kennen diesen tüchtigen Philosophen und Theologen in seinem Leben und in seinen Werken. — Zur Bewegung für die Umgestaltung des höheren philosophisch-theologischen Unterrichts haben auch mehrere Bischöfe Frankreichs Stellung genommen in eigenen Pastoralschreiben. Diese nun, sowie das neuere Werk „Les Études du Clergé" von M. Hogan, Direktor des grofsen Seminars zu Boston, berücksichtigen näher die beiden Artikel „Des Études ecclésiastiques". Mit durchaus berechtigtem Eifer wird gewarnt vor dem Verlassen der scholastischen Theologie und Philosophie, wie solche gepflegt wurden, fern von allen unnützen Spitzfindigkeiten, in deren Blütezeit: „Nous voulons absolument que notre enseignement demeure fidèle à la philosophie et à la théologie scolastiques, à leur méthode, à leur doctrine. Nous n' admettons pas la valeur des raisons qu' on met en avant pour les supprimer ou pour diminuer sérieusement leur place" (S. 519). Dabei soll jedoch besondere

Aufmerksamkeit den aktuellen Fragen geschenkt werden und der Widerlegung der modernen Irrtümer. Die fortschrittliche Seite der Theologie scheint uns etwas übertrieben betont zu werden. Von einem Fortschritt in der dogmatischen Theologie der Tiefe nach kann nicht geredet werden es gibt einen solchen nur der Breite nach. Die theologische Forschung mufs die sichern Fortschritte einer besonnenen und gerechten Kritik anerkennen und benutzen, keineswegs aber die haltlosen Behauptungen der vielfach rationalistischen modernen Kritik. Zu solch leeren, unbewiesenen und unbeweisbaren Behauptungen rechnen wir beispielsweise die vom pseudepigraphischen Charakter der Areopagitischen Schriften (dies. Jahrbuch XVI: „St. Dionysius Areopagita, nicht Pseudodionysius"). Sobald diese Schriften zu Anfang des 6. Jahrhunderts öffentlich bekannt werden, gelten sie allgemein, bei Recht- und Irrgläubigen, als Schriften des Apostolischen Vaters, des grofsen hl. Dionysius Areopagita. Nicht die geringste Spur findet sich in der damaligen Literatur davon, dafs dieselben Ende des 5. oder Anfang des 6. Jahrhunderts verfafst worden sind, wie uns die moderne Kritik glauben machen will. Die besten Kritiker der damaligen Zeit, wie z. B. Leontius von Byzanz (485—543), treten entschieden für die Echtheit dieser Schriften ein. Die moderne Kritik (dies. Jahrb. XVI, S. 286) gesteht selbst ein, dafs die Schriften nur ins Apostolische Jahrhundert passen, wenn sie nicht um Anfang des 6. Jahrhunderts entstanden sind. Nach dem allgemeinen Zeugnisse der Zeitgenossen nun sind sie damals nicht entstanden, also sind sie die echten Schriften des hl. Dionysius Areopagita. Dank der modernen Kritik für dies ihr Zugeständnis. Mit vollem Rechte (dies. Jahrb. XVI, S. 98) „ruhte gerade auf Proklus, dem letzten Neuplatoniker von Bedeutung (410—485), in alter und neuer Zeit der Verdacht, die Dionysischen Schriften in ergiebiger Weise benützt zu haben". Auch in diesem Punkte gilt, was ein bedeutender moderner Kritiker eingesteht: „wir sind in einer rückläufigen Bewegung zur uralten christlichen Überlieferung." Grade die Areopagitischen Schriften bieten die schärfsten Waffen gegen den modernen Naturalismus und Rationalismus.

P. Josephus a Leonissa O. M. C.

IESUS PUER RECENS NATUS NOTIS MANIFESTIS ECCLESIAM CONDITAM DEMONSTRAT.

ERNESTI COMMER ORATIO

HABITA VIENNAE IN UNIVERSITATE LITERARUM RUDOLFINA.

Ecce iam venit plenitudo temporis, in quo misit Deus Filium suum in terras.[1] Ecce veniet Deus princeps regum terrae: beati, qui parati sunt occurrere illi.[2] O oriens splendor lucis aeternae et sol iustitiae: veni et illumina sedentes in tenebris et umbra mortis![3] Cum igitur crastino die celebraturi simus ortum solis aeterni, qui eadem proprietate[4] est ipse Dei Filius connaturalis et Verbum Patris immaterialiter genitum et eiusdem Imago omnino similis expressa, audiamus nuntium divinum sic ore loquentem Deo venturo: oportet praevenire solem ad benedictionem tuam et ad ortum lucis te adorare.[5] Ipse enim, qui in similitudinem hominum factus[6] est ex semine David secundum carnem,[7] in patria eiusdem regis quasi peregre nasci voluit, ut Divinitas cognosceretur orbem transformasse terrarum. Qui eo tempore natus est homo, quo unus princeps dominabatur Romae, quae caput mundi erat, ut ibi caput Ecclesiae suae statueret in signum perfectae victoriae, unde fides ad universum mundum derivaretur.[8] Oportet igitur praevenire solem ad benedictionem, quia benedictio Domini, quae divites facit,[9] bonitatem in nobis causat[10] atque semper importat et collationem[11] et confirmationem donorum et multiplicationem bonorum[12] propter complendum numerum electorum.[13] Quod mandatum nos magis urgere

[1] Antiphona 3. fer. 2. hebd. 3. Adventus ad laudes.
[2] Antiph. 1. ibid.
[3] Antiph. maior d. 21. decembris.
[4] Cf. D. Thomas: S. th. 1. qu. 34. a. 2. ad 3. — Propositio 85. Synodi Pistoriensis damnata a Pio VI. (Denzinger, Enchiridion Symbolorum etc. n. 1460.)
[5] Sap. 16, 28. Cf. D. Thomae Aq. sermo 1. in pervigilio Nativitatis Domini.
[6] Philipp. 2, 7. [7] Rom. 1, 3.
[8] D. Thomas: S. th. 3. qu. 35. a. 7. ad 3; cf. ib. a. 8. ad 3.
[9] Proverb. 10, 22.
[10] D. Thom.: in Ps. 27. n. 6.
[11] D. Thom.: 2. Sent. dist. 15. qu. 3. a. 3.
[12] D. Thom.: in Ps. 3. n. 5; cf. in Ps. 27. n. 9.
[13] D. Thom.: S. th. 1. qu. 72. a. un. ad 4; qu. 73 a. 3c.

videtur, quod res Ecclesiae, cuius caput, Christi vicarius, captus ab inimico rege, ad Petri praedecessoris annos feliciter est accessurus, nostra aetate in angusto est. Quare Deo benedicente ex Christi natali colendo spiritualem quoque ex cordibus fidelium partum eius in Ecclesia ad bona multiplicanda certe expectare fas est.

De Christo autem venturo Malachias vates haec praenuntiavit: Orietur vobis timentibus nomen meum sol iustitiae.[1] Sicut enim officio solis naturalis corpora sensibilia generantur, ita Christus nascendo filios Dei generavit:[2] voluntarie enim genuit nos verbo veritatis,[3] quibus revicturis vitam gratiae atque aeternae gloriae largitus est; quippe qui vita est et lux hominum:[4] nam venit lux mundi ad illuminandos hos, qui in tenebris et umbra mortis sedent, ad dirigendos pedes nostros in viam pacis.[5] Itaque dignum et iustum est, ortum eius praevenire et ad natalem eum adorare. Quem hodie ad benedictionem praevenimus ab omni nos peccati sorde abluentes, ut faciem eius confessione praeoccupemus,[6] orantesque ut digni simus participes nativitatis eius fieri, et quanta beneficia Ecclesiae suae largitus sit diligenter meditantes; tum vero ad ortum lucis aeternae eum adorabimus, sacrificium eius incruentum devote sumpturi.[7] Quare vos, auditores ornatissimi, in ipsam primam Ecclesiam ad Christi praesepe collectam oraturus convoco. Argumentum autem nobis tractandum, quod neque obscurum nec sterile, sed et tempori maxime congruum et viris theologis perutile atque natura sua illustre dulceque videtur esse, hoc proponere placet: Iesus puer recens natus notis manifestis Ecclesiam conditam demonstrat. Interim vos, iuvenes humanissimi, quaeso, pro vestra prudentia atque clementia consultationi nostrae diligenter attendite.

Adeste igitur fideles: respicite et levate capita vestra, quoniam appropinquat redemptio vestra.[8] Apparuit gratia Dei Salvatoris nostri omnibus hominibus erudiens nos.[9] Apparuit in nativitate Christi benignitas et humanitas Salvatoris de triplici latibulo: scilicet de sinu Patris, in quo celabatur; de umbra legis, in qua figurabatur; de ventre matris, in quo formabatur.[10] Pastores loquebantur ad invicem: transeamus usque Bethlehem et videamus hoc verbum, quod factum est, quod Dominus ostendit

---

[1] Malach. 4, 2. [2] D. Thom.: Sermo l. c.
[3] Cf. 1. Cor. 4, 15. [4] Ioan. 1, 4.
[5] Lucae 1, 79. [6] Ps. 94, 2.
[7] Cf. D. Thom. sermonem laudatum.
[8] Lucae 21, 28. [9] Tit. 2, 11. 12.
[10] Albertus Magnus: Compendium theologicae veritatis l. 4. c. 11.

nobis.[1] Adest enim in stabulo pastoribus gaudentibus divinus Agnellus,[2] qui tollens peccatum mundi[3] signacula libri signati solvit. Adest pannis involutus panis angelorum ipsis angelis decantantibus: gloria in altissimis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis; qui pastus in Ecclesiae sacramento comedendus et fruendus est in coelesti patria. Adest in ara lignea hostia pontificia mactanda in crucis patibulo pro universa Ecclesia. Adest puer recens natus in praesepi reclinatus solus rex in solio, infans magister unus in veritatis cathedra positus, pusillus pastor bonus in caula promptus ad ovile gregis notatis stipitibus sepiendum.

Etenim Ecclesiam dici congregationem et convocationem constat apud omnes. Quae congregatio eorum fidelium dicitur, qui a fide Christi simpliciter appellantur, ea quidem inde ab initio ex prima revelatione divina fuit instituta: namque ab ipso principio generis humani fides mediatoris Deum inter et homines vigebat, qui post peccatum primi parentis oraculo divino promissus erat venturus. Itaque cum sine fide impossibile esset placere Deo,[5] omnes sancti per Christi fidem vicerunt regna, operati sunt iustitiam, adepti sunt repromissiones.[6] Quotquot igitur homines ante Christi in carne adventum salvati sunt, per eius fidem vel explicitam vel implicitam pro diversis temporibus et statibus, qui ipse caput hominum et primogenitus fratrum redimendorum a Deo constitutus est, salvi facti creduntur. Christus autem tamquam dominus et conditor omnium temporum ipse sibi tempus, in quo nasceretur, elegit.[7] Et ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege.[8] Ea igitur congregatio fidelium, qui a fide Christi iam nati dicuntur, primum initium a tempore conceptionis natalisque huius Servatoris habuit. In quem coetum primi credentes per vocationem mentibus iniectam gratia ipsius Christi pueri a sancto Spiritu congregati fuerunt. Quos inter Maria Deigenitrix primam fidem Dei Verbi tum nati habuisse creditur, cui Elisabeth: Beata, inquit, quae credidisti; quoniam perficientur ea quae dicta sunt tibi a Domino.[9] Cuius fidem Ioseph maritus secutus est. Qui cum duo testes domestici essent magnificae nativitatis Christi,[10] oportuit, ut aliis quoque extraneis, quorum testimonium suspectum

[1] Lucae 2, 15. [2] Isaiae 53, 7.
[3] Ioan. 1, 29. [4] Lucae 2, 14.
[5] Hebr. 11, 6. Cf. D. Thomas in h. l. lect. 7. Opusc. c. errores Graecorum c. 16. [6] Hebr. 11, 33.
[7] D. Thomas: S. th. 3. qu. 35. a. 8c. [8] Galat. 4, 4.
[9] Lucae 1, 45. [10] D. Thomas: S. th. 3. qu. 36. a. 2. ad 2.

esse non posset, Christus natus manifestaretur. Ipse autem puer mysterium suum manifestum fecit, quia quicumque ad Christum veniunt, ab ipso atque per ipsum veniunt.[1] Qui cum in se ipso nativitatem similem infirmitati humanae exhiberet, tamen per Dei creaturas divinitatis virtutem in se monstravit.[2] En igitur primos adoratores Christi fidelissimos ad praesepe Domini vocatos, qui fidem ipsius nati profitebantur. Adest multitudo militiae coelestis parvulum regem suum visione beatifica cognoscentis, e quorum numero unus pastoribus apparuit gaudium magnum annuntians.[3] Illa quippe Redemptoris nostri nativitas et nostra festivitas fuit, quia nos ad immortalitatem reduxit; et angelorum festivitas exstitit, quia nos revocando ad coelestia eorum numerum implevit.[4] Accedunt stella duce magi sapientes ex Oriente regalibus cum muneribus.[5] Tum Simeon et Anna, bini iusti sexus utriusque, interiori Spiritus sancti instinctu acti, puerum in templo oblatum adoravere.[6] Nec non Mariae Virginis propinqui, Elisabeth cum Zacharia viro et Ioanne puero praecursore, quem Salvator ipse nondum natus in utero matris gestatum a peccato originali solverat, quo beneficio singulari compos mentis factus fidem quoque praesentis Domini induerat, — ad principem fidelium coetum pertinebant, cui ipsa Maria prima magistra et Ioseph vir iustus praeclara exempla fidei dabant. Vir autem factus Christus post baptismum ad flumen Iordanis, cum vim salutarem aquis tribuisset tactu divini corporis, primus ipse sibi discipulos vocavit congregavitque: ex quo tempore auctoritas magisterii a flumine usque ad terminos orbis terrarum dilatabatur. Sed cum virtus omnis sacramentorum salutarium, quibus Ecclesia formatur, ex ipsa Christi passione oreretur, in latere Salvatoris perforato Ecclesia prima demum perfecta fuit atque formata. Consummatis denique adimpletisque redemptionis mysteriis missoque Spiritu sancto in Pentecostes die discipuli in fide Christi divina ita confortati solidatique sunt, ut Ecclesia ab Hierosolymitana urbe per orbem totum promulgari inciperet.[7]

Quae cum ita sint, quaeso auditores, ad Ecclesiam praesepis mecum redeatis, ut indolem istius societatis clarius et distinctius intelligamus. Quae adunatio hominum fidelium et angelorum beatorum fuit societas plane divina, vires et indigentias creatu-

---

[1] D. Thomas: S. th. 3. qu. 36. a. 3. ad 3.
[2] Ibid. a. 4. [3] Lucae 2, 8 sqq.
[4] Cf. S. Gregorius M. homil. 21. in Evangel. ad 3. Noct. Paschatis.
[5] Matth. 2. [6] Lucae 2, 25—38.
[7] Cf. Summa de Ecclesia D. Ioan. de Turrecremata Cardinalis lib. 1. cap. 24. (Ed. Card. Vitellius Venetiis. fol. 26 v.)

rarum excedens, ab ipso Verbo Dei per sanctum Spiritum congregata, cuius Deus ipse infans recens natus caput constitutus est. Cui principi adoratores illi fide spe caritateque virtutibus infusis adhaerentes caput visibile, Verbum carnem factum, praesens agnoscebant et profitebantur. Qui cum puer ex divina natura sibi propria caput rexque natus angelorum sit; quippe qui tanto melior angelis effectus, quanto differentius prae illis nomen haereditavit;[1] idem hominum quoque omnium caput et praesertim eorum, quos in societatem suam salvandos per merita vitae mortisque suae congregavit, eminentia plenitudine atque influxu gratiarum dicitur; quare infans caput Ecclesiae primae recte credendus est. Quam divinam ex hominibus aedificandam societatem ipse super verum corpus suum humanum construxit, cum corpus illud vere natum ad extremum pro salute populi sacrificium faciendum in praesepe poneret; unde mediator ipse Deum inter et homines factus, duabus naturis divina scilicet et humana integra in una divina Verbi persona unitis, summus pontifex in aeternum ordinatus, cui iam puero sacra coelestia placebant, prima in eodem praesepi stratus egit. Itaque priore illa fidelium consortione Ecclesiam suam ab aeterno praedestinatam vere instituit redintegratam atque in melius promotam. Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum.[2] Quorum caput vere Christus est, verus Deus, verus quoque homo unguento sui Spiritus sancti vere unctus, quod unguentum de divinitate eius in humanitatem descendit sicut in barbam illam Aaronis[3] novi pontificis mysticam, de qua iterum in Ecclesiam pontificali munere dotatam usque ad ultimos fideles in oram vestimenti sacri amplius delabitur.[4] Quam a Domino benedicto fundatam Ecclesiam si quasi definire licet, societatem divinam humanamque publici iuris reapse factam atque ad magni sacramenti usum institutam, sive individuam vitae consuetudinem Deum Incarnatum inter et homines et angelos beatos recte appellare possumus.

Deus autem per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit suaeque institutionis manifestis notis instruxit,[5] quae a nemine posset ignorari. Quae notae in symbolo fidei a patribus Constantinopolitanis[6] enumeratae quatuor sunt proprietates praecipuae ex conditione ipsius Ecclesiae quasi sponte derivatae. Quas puer

[1] Hebr. 1, 4. [2] Ps. 132, 1.
[3] Ps. 132, 2.
[4] Dom Laurentius Ianssens: Summa Theologia. Tom. IV. Friburgi Brisgoviae 1901, p. 374 sq. de gratia Christi capitis.
[5] Concil. Vatican. sess. 3. cap. 3. (Denzinger, Enchiridion symbolorum n. 1642.) [6] Denzinger, Enchiridion n. 47.

Iesus in tempore natus ostendit, cum eas dotes Ecclesiae condendae tribuere vellet, quibus haec sodalitas divina humanaque, quae partim visibilis partim invisibilis est, ab omnibus facile recognosceretur et a fraudatoribus aperte distingueretur. Unde unam fecit Ecclesiam, extra quam nullus omnino salvatur,[1] ut ab haereticorum conventiculis et schismaticorum conciliationibus et excommunicatorum turmis differret. Quam sanctam quoque decrevit, quae a falsi nominis christianis secerneretur. Catholicam vero ubique gentium iussit eam esse, ut ab illis separaretur, qui singulares et pertinaces suae mentis a communi fidei doctrina recederent. Denique apostolicam eam reddidit, ut novarum rerum cupidos, qui sectas peregrinasque doctrinas sequerentur, arceret.[2]

Agite dum, pergamus singula explicare; ac primum de unitate Ecclesiae videndum nobis est. Est autem unum quid in perfectione, ait Doctor Angelicus, ad cuius integritatem concurrunt omnia, quae requiruntur ad finem eius: sicut homo integratur ex omnibus membris necessariis ad operationem animae, et domus integratur ex omnibus partibus, quae sunt necessariae ad inhabitandum.[3] Ad quam normam Christus puer natus Ecclesiam in unitate perfectionis condidit.

Est autem duplex iunctio in corpore Ecclesiae consideranda. Prior quidem est ea, qua membra cum capite societate quadam et naturali et gratuita iunguntur.[4] Etenim ipsa humana natura, quam Filius Dei assumpsit, eiusdem speciei est atque natura reliquorum hominum; et ipsa Christi hominis anima, quae rationalis est, naturalem generis similitudinem cum spiritibus puris, quos angelos vocamus, exhibet. Quare cum Iesus puer, caput cum membris, hominibus silicet angelisque, similitudine naturali coniungatur, Ecclesiam ipsam sororem Christi appellari legimus.[5] Sed praeterea altior quoque altera est inter Iesum puerum et membra ecclesiae iunctura, quam unionem e gratia divina ortam theologi vocant. Haec enim, quae conformitate voluntatis efficitur, ab ipso oritur amore, qui supernaturalis dicitur, vi cuius ipsi amantes in unum quid rediguntur.[6] Qui primi felicissimi cultores puero Iesu capiti adhaerebant cum caritate divina: nam qui Deo adhaeret, unus est spiritus cum illo.[7] Et haec est prima iunctura

[1] Conc. Lateran. IV. c. 1. (Denzinger n. 357.)
[2] Turrecremata: S. de Ecclesia lib. 1. c. 6. (l. c. f. 7vo.)
[3] D. Thomas: S. th. 3. qu. 73 a. 2c. — Cf. Metaphys. 5. lect. 8.
[4] Cf. Turrecremata l. c. lib. 1. c. 63.
[5] Cant. cant. 4, 9. 10.
[6] 2. Ioan. 4, 16. Cf. D. Thomas: S. th. 1. 2. qu. 28. a. 1; Opusc. in lib. Dionys. de divinis nominibus c. 4. lect. 11.
[7] Rom. 8, 9. Ioann. 17, 22. D. Thomas in 1. Cor. 6. lect. 3.

hominis ad Deum, quae per fidem spem et caritatem perficitur;[1] quare Ecclesia sponsa Christi dicitur,[2] cum ipse semet Ecclesiae nativitate temporali, quae vocatur, manifeste desponderit.

Altera vero consociatio, quae inter ipsa membra ad invicem invenitur,[3] patet etiam in Ecclesia praesepis. Primum quidem membra huius prioris Ecclesiae, quae ad imitandum propositum est exemplar futurae, sicut manus et pedes naturalis corporis, fuere similis rationis: angeli enim hominesque pueri divini cultores individua rationalis naturae sunt. Deinde gratiae quoque beneficio iidem quam firmissime inter se coniuncti videntur. Nam qui socii ad invicem per fidem colligati in uno eodemque Iesu puero credito continuantur, eius gratia et caritate vivescentes in uno eodemque amato quoque uniuntur; cum unus esset in omnibus sanctus ille Spiritus ab ipso puero nato procedens, qui quasi anima in corpore corda fidelium movit: in quo ultima et principalis perfectio corporis mystici consistit. Itaque unitas huius Ecclesiae, quacum futura per orbem diffundenda intime cohaeret, et ex uno Iesu puero nato summo pontifice, quem Pater dedit caput super omnem Ecclesiam,[4] et ex uno vitae salutaris auctore Flamine divino facile colligitur.

Deinde sanctitatem[5] unius Ecclesiae beatissimus puer mysterio nativitatis humanae ex Virgine Matre immaculata ostendit. Nam cum sanctum id primo dicatur, quod mundum est, teste Areopagitico sanctitas est ab omni immunditia libera et perfecta et omnino immaculata munditia.[6] Ecclesiae autem caput Iesus natus, qui ipse est sanctus sanctorum, divinitate perunctus, et sanctam elegit matrem Mariam ab omni labe immunem et sanctam Ecclesiam quoque sibi perpetuo despondit; quippe qui prius iam lege vetere edixerat: sancti estote, quia ego sanctus sum.[7] Nec non templum Dei, ad quod exstruendum super corpus suum verum natus erat in mundo, ipsum sanctum est,[8] quod homines et angeli in Ecclesiam collecti conficiunt.[9] Sanctificantur vero fideles primo, quia sanguine illo benefico, quem puer iam in circumcisione

[1] D. Thomas: S. th. 1. 2. qu. 68. a. 4. ad 3. Sent. 1. dist. 1. qu. 1. a. 1.
[2] Cant. cant. 4, 8. 9. 10.
[3] Cf. Turrecremata l. c. lib. 1. c. 61.
[4] Eph. 1. 23; 5, 23. Col. 1, 18. — D. Thomas in Eph. 1. lect. 8.
[5] Cf. Turrecremata l. c. l. 1. c. 9.
[6] D. Thomas: Opusc. in Dionysii lib. de divinis nominibus c. 12. lect. un.
[7] Lev. 11, 44.
[8] 1. Cor. 3, 16. 17.
[9] D. Thomas: S. th. 3. qu. 8. a. 4c. et ad 3.

primum effusurus erat, lavantur a peccati sordibus; secundo autem quod ungendi sunt gratia a Spiritu sancto in cordibus eorum infusa; tertio denique quia ipse unus Deus in tribus personis distinctis[1] sanctissimus atque immensus in animis fidelium inhabitat.[2] Sed cum sanctum id quoque, quod lege firmatum est, dicatur, haec primitiva Ecclesia vel sancta fuit, quod a Deo aeterna praedestinatione legeque divina fuit ordinata et ita firmata, ut Christum puerum fundamentum haberet; nam fundamentum aliud nemo potest ponere praeter id, quod positum est[3] in praesepi. Quam Ecclesiam Christus puer dilexit et tradidit se ipsum pro ea,[4] ut illam aedificaret; cui legem dedit sanctam et mandatum sanctum,[5] imo seipsum quoque tamquam maximum sacramentum, a quo reliqua sacramenta eiusdem societatis divinae, quibus homines sanctificantur, primam originem trahunt.

Tum dulcissimus ille Iesus catholicam[6] vel universalem Ecclesiam primam quasi unum versus omnia natus monstravit. Salus enim, quae futura erat per Christum tribuenda, ad omnem diversitatem hominum pertinebat.[7] Quae universitas ut in ipsa auctoris partu praefiguraretur, divinus puer omnibus hominum conditionibus tum manifestatus est. Pastores enim ab angelo vocati ad puerum adorandum primitiae Iudaeorum censentur, viri simplices quidem, sed fideles, qui futuros Ecclesiae doctores signarent. Primitiae vero gentium sapientes illi et potentes magi reguli a longinquo advenientes cum muneribus secretis fuere. Iusti tandem homines Simeon et Anna templum frequentantes, ubi natus puer oblatus est, viros omnes mulieresque fideles praenuntiabant.[8] Omnibus igitur hominibus, omnibus gentibus et temporibus annuntiandus Iesus Salvator nativitate manifestus fuit.

Denique Christus Ecclesiam fecit apostolicam, quae cum a Deo nuntium universalem salutis conferendae accepisset, firma divinitus constructa atque confirmata fuit. Domus enim illa Dei, quam Iesus puer constituit, firmissima fuit,[9] quia bona fundamenta iacta sunt: cuius principale fundamentum parvulus Filius nobis natus, Christus Deus homo est, cui cum Pater omnem potestatem

---

[1] Propos. 85. Synodi Pistor. damnata (Denzinger n. 1459).
[2] D. Thomas: Op. in symbolum apostolorum expositio a. 9.
[3] 1. Cor. 3, 11. [4] Eph. 5, 25.
[5] Rom. 7, 12.
[6] Cf. D. Thomas: Op. in symb. apost. expos. c. 9. Turrecremata l. c. lib. 1. c. 13.
[7] Coloss. 3, 2.
[8] D. Thomas: S. th. 3. qu. 36. a. 5c.
[9] D. Thomas: Op. in symb. ap. expos. a. 9. Cf. Turrecremata l. c. l. 1. c. 18.

dedisset ipse postea, divina potestate communicata cum nuntiis, alterum fundamentum firmissimum pro saeculis conditurus erat, scilicet viros apostolos atque eorum doctrinam ex plenitudine veri oriundam, ut domus firma ne conquassata quidem unquam procellis ac tempestatibus saeculorum destrui posset. Qui coniuncti viri missi et sanguine pueri effundendo potestateque ipsius auctoris confirmati annuntiaverunt opera Dei et facta eius intellexerunt constituti principes super omnem terram, in quam exivit sonus eorum: en nimis confortatus est principatus eorum.[1]

Patet igitur, quod erat demonstrandum, Iesum puerum recentem natum, qui in praesepi stratus divinitatis suae conscius ac futurorum praescius consilio principem fidelium societatem reapse unam sanctamque faceret et potestate etiam universalem apostolicamque conderet, Ecclesiam quatuor notis celeberrimis ita manifestavisse, ut a nemine bonae voluntatis homine posset non videri.

Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Domini nostri Iesu Christi Dei Filii Ecclesia et divina et humana est societas. Divina est ex mente Patris ante saecula[2] filia praedestinata in Christo Filio unigenito et in carne aliquando nascituro: et humana est ex substantia hominum in saeculo nata. Perfecte divina, perfecte humana: ex Spiritu sancto et humanis membris subsistens societas. Similis Deo secundum caput Christum Deum hominem, minor Deo secundum humanitatem membrorum. Quae licet Christus sit cum membris hominibus coniunctus, non duo tamen, sed unus est Christus caritate auctus. Unus autem Christus non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in individuam vitae consuetudinem cum Deo. Unus omnino, non confusione substantiae, sed unitate personae mystice congregatae. Nam sicut anima rationalis et caro una est hominis natura, ita Christus et fideles unum sunt Christi corpus mysticum et plenitudo eius. Haec igitur est virgo una casta uni viro perfecto desponsata[3] mater nostra.[4] Sicut vir caput est mulieris, ita Christus caput est Ecclesiae, ipse Salvator corporis eius.[5] Quam Deus per Filium suum unigenitum instituit, suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tamquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci.[6]

[1] Cf. Commune Apostolorum Breviarii Romani.
[2] Cf. Turrecremata l. c. lib. 1. c. 24. ad 8 (fol. 28).
[3] 2. Cor. 11, 2. Cf. D. Thomas in h. l. lect. 1.
[4] Galat. 4, 26.
[5] Eph. 5, 23.
[6] Conc. Vatic. sess. 3. cap. 3. (Denzinger n. 1642.)

Unam sanctam Ecclesiam catholicam et ipsam apostolicam urgente fide credere cogimur et tenere, nosque hanc firmiter credimus et simpliciter confitemur, extra quam nec salus est nec remissio peccatorum.[1] Sicut unum corpus constituitur unitate animae, ita Ecclesia una est unitate spiritus et capitis: in qua unus Dominus, una fides, unum baptisma.[2] Quae sancta est capitis sanctitate et membris a capite sanctificatis et motis in vitam aeternam. Universalis est a Deo missa ad omnes hominum conditiones in una fide spe caritateque complectendas. Firma est columna et fundamentum veritatis,[3] Christo nato fundamento principali posito, fidem iussa per nuntios confirmatos immutabilem servare. Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.

Quoniam autem oportet praevenire divinum solem ad benedictionem et ad ortum lucis aeternae adorare, sancti homines undique ad dulcissimi Iesu praesepe, quod coram Deo ipso in aeternitate eius semper praesens est,[4] instinctu divino attracti esse inveniuntur. Quippe parvulus ille natus, divinitatis maiestatem humilitate et suavitate potius celans, electis suis discipulis saepe saepius in vili forma primi ortus semetipsum revelare consuevit. Unum exemplum proferamus: angelicus noster iuvenis Stanislaus Kostka, nobilis Polonus, qui olim huius Rudolfinae Universitatis literarum auditor fuit, antequam ad societatem Iesu Romam evocatus est, cum Vindobonae in aedibus hospitum haereticorum in via Currendae aeger gravi morbo decumberet, a Paulo fratre crudeliter vexatus, in ipso mortis periculo consolationis divinae gratia Iesum puerum blandum a Virgine sanctissima porrectum in ulnas excepit adorandum, unde mirabili modo recreatus atque statim sanatus fuit.[5] Quem minorem natu fratrem D. Stephano similem commemorans non possum me cohibere, quin etiam maiorem natu honoris causa nominem, qui alter Saulus, tandem defuncti Stanislai meritis ac precibus sui ipsius victor victus, poenitentiae virtute in verum Paulum et germanum sancti iuvenis fratrem efficienter mutatus est. Stanislai vero gaudium, quod viso puero divino percepit, haud aliis verbis enarrari potest quam his pulchris versibus Matthaei Sarbievii praeclari Polonorum poetae descriptis:[6]

---

[1] Bonifacii VIII. bulla „Unam sanctum". (Denz. n. 1785.)
[2] Ibid. — Eph. 4, 5. [3] 1. Tim. 3, 15.
[4] Cf. D. Thomas: S. c. gent. 1. c. 66. Ioannis Capreoli Defensiones theologiae D. Thomae, lib. 1. Sent. dist. 36. qu. 1. a. 2. (Turonibus 1900, Tom. 2. p. 424 sq.)
[5] Cf. Breviar. Rom. d. 13. nov. lect. 2. noct.
[6] Matth. Casimiri Sarbievii Poemata omnia. Ed. Frid. Traug.

„Quid esse possit hoc puello carius,
Cui mellis ore plena manat copia,
Illime plenis balsamum rivis abit,
Et liberali nectar omne labitur,
Stellae serenis illigantur crinibus,
Puraque cirri luce cervicem rigant,
Et e bisulca siderum natus face
Pectit coruscas aureus pecten comas?

Sed exoleta nascitur puer casa,
Et exquilino natus in fimo iacet,
Dextraque culmum prensat et foenum premit,
Coeloque coram nudus, et coram gelu
Iniuriosa stringitur puer nive.
Quid esse possit hoc puello vilius?"

Sed ne oratio nostra solem divinum absque benedictionis fructu praevenerit, auditores optimi, ad finem ei imponendum aliquod pietatis documentum dabimus. Quoniam igitur oportet ad ortum lucis adorare, audiamus B. Venturinum de Apibus ex Ordine Praedicatorum hortantem: „Ora frequenter, ut videlicet saepius in die et nocte, in ecclesia vel alibi genua flectas, cum gemitu et suspiriis, spiritu ferventissimo invocans Christum, ut cor tuum inflammet igne coelesti, ut suam amarissimam et dulcissimam passionem tam vehementer tuis praecordiis dignetur infigere, ut vadens stans sedens comedens seu bibens omne, quod sentis, vides vel audis, tibi appareat Christi sanguine . . . Et breviter quidquid facis, ad hoc facere debes, ut dominum Iesum possis sanctificare in medio cordis tui. Sed hoc volo te scire, quod omnia supradicta nihil tibi valerent, nisi cum Virgine benedicta humilitatem profundissimam possideres."[1] Haec ille vir piissimus: agite, nos quoque ad ortum lucis Iesum puerum pariter adoremus. Constantes igitur estote: crastina die delebitur iniquitas terrae et regnabit super nos Salvator mundi.[2] Dixi.

Friedemann. Lipsiae s. a. Epigramm. 9. de Iesu puero nato p. 263. — Cf. lib. epodon. od. 17. ad B. Stanislaum Kostkam, ib. p. 214.

[1] Epistola B. Venturini ad moniales monasterii de Subtilia in Columbaria d. 23. mai 1339. (Giuseppe Clementi: Un Savonarola del secolo XIV il B. Venturino da Bergamo. Romae, Libreria Salesiana 1902, p. 191.)

[2] Antiph. 3. ad laudes in vigilia Nativ.

ZUR NEUESTEN PHILOSOPHISCHEN LITERATUR.

Von

Dr. M. GLOSSNER.

(Fortsetzung von Bd. XVII. S. 267 ff.)

Die im folgenden zu besprechende Schrift von G. Th. Fechner: (8) **Zendavesta oder die Dinge des Himmels und des Jenseits** gehört zwar nicht der neuesten Literatur an, da sie bereits vor einem halben Jahrhundert (im Jahre 1851) in erster Auflage erschienen ist. Die neue von Laſswitz besorgte Ausgabe, deren erster Band: „Über die Dinge des Himmels" uns vorliegt, gibt uns indes Veranlassung, auf die Schrift des Begründers der sog. Psychophysik, des Vertreters des psychophysischen Parallelismus, in welcher nach dem Vorwort des Herausgebers auch die „weiteren fruchtbaren Gedanken, die Fechner in seinem späteren arbeitsreichen Leben systematisch ausgeführt und begründet hat, schon in ihren Anlagen kenntlich sind", näher einzugehen.

Wenn auch das moderne Interesse durch den „Parallelismus" in Anspruch genommen werden mag, so gilt dies doch nicht von dem den Hauptinhalt der Schrift bildenden Versuch, die Erde als einen Organismus zu erweisen, der von einem denkenden Geiste — dem Erdgeiste — beseelt und welchem die Menschengeister eingegliedert sind. Heutzutage dürfte man diese Vorstellung von einem Erdgeiste wohl allgemein den Dichtern überlassen. So viele Anhänger auch der Pantheismus noch gegenwärtig zählen mag, so ist das eben vom Erdgeist Bemerkte wohl auch von der hylozoistischen Form, in welcher die pantheistische Theorie vom Verhältnis Gottes zur Welt bei Fechner auftritt, zu sagen. Der Nachweis aber, daſs dieser hylozoistische Pantheismus, der die Gottheit als Weltseele betrachtet und folgerichtig in der Anwendung des psychophysischen Parallelismus auf das Verhältnis von Gott und Welt beide als bloſs verschiedene „Ansichten" von einem und demselben Sein erklären müſste, mit dem Christentum vereinbar sei, ist als völlig miſslungen zu bezeichnen.

Was Fechner vorbringt, um die Existenz von Gestirngeistern,

zunächst eines Erdgeistes, zu beweisen, wäre allerdings geeignet, unter der Voraussetzung der anderweitig bewiesenen Existenz eines solchen dieselbe zu bekräftigen und die dagegen vorgebrachten Schwierigkeiten zu beseitigen. Wie indes die Sache liegt, so beweisen die vorgebrachten Analogien zwar, dafs die Erde eine Einheit der Ordnung, in welcher nicht nur jeder Teil wie in einem Mechanismus zweckmäfsig auf das Ganze gerichtet ist, besitzt, sondern dafs ihre Teile ähnlich den Gliedern eines Organismus eine wesentliche Beziehung zum Ganzen haben, d. h. nicht blofs äufserlich und sozusagen gewaltsam, sondern durch ihre natürliche Beschaffenheit zu einem Ganzen verbunden sind. Dieses Ganze aber besitzt nicht die Einheit des Organismus, sondern seine Einheit ist eine kollektivische, vergleichbar der eines Staates, eines Heeres. Auch die Menschengeister sind nicht ein Geist oder einem Geiste eingegliedert, wie Fechner annimmt, um ihr Ineinanderwirken zu erklären, sondern eine Vereinigung von Wesen der gleichen spezifischen Natur, die eben deshalb einander verstehen und in harmonische, aber auch feindliche Wechselwirkung zueinander treten können.

In der Anwendung des Begriffs des Organismus auf die Erde verliert derselbe jeden bestimmten Sinn. Zu den Elementen dieses Begriffs gehört (organisches) Wachstum, Ernährung, Zeugung. Die Erde wächst nicht, nährt sich nicht, erzeugt kein Wesen gleicher Art. Dafs die Erde aus ihrem Schofse die Organismen erzeugte, ist eine völlig unhaltbare, mit ihrem primitiven Zustande unvereinbare Annahme. Die Unmöglichkeit einer Urzeugung in der modernen Auffassung steht aufser Zweifel. Nur die schöpferische Macht Gottes vermochte dem unorganischen Stoffe Leben einzuhauchen. Auch wenn man mit Fechner den Begriff Erde in dem umfassenden Sinne nimmt, in welchem er alles, was auf ihr lebt, einschliefst, erhält man keinen Organismus, sondern nur, wie oben gesagt wurde, ein kollektivisches Ganzes. Schreibt man aber der Erde überdies Geist, d. h. Verstand und Willen zu, so begibt man sich auf das Gebiet der Phantasie, wie denn überhaupt das „System" Fechners einem Gewebe zu vergleichen ist, zu dem Phantastik den Zettel und nüchterner Rationalismus den Einschlag geliefert hat.

Dieses strenge Urteil wird im wesentlichen durch die neueste Schrift über Fechner von Dr. Dennert,[1] trotzdem sie dem Verfasser des „Zendavesta" nicht unsympathisch gegenübersteht (vgl.

[1] Fechner als Naturphilosoph und Christ. Von Dr. E. Dennert. Ein Beitrag zur Kritik des Pantheismus. Gütersloh 1902.

die Schlufsworte auf S. 72[1]), doch im ganzen und wesentlichen bestätigt.

Bezeichnend ist Fechners Teilnahme an spiritistischen Experimenten mit Zöllner u. a. Nach langem Sträuben bekennt er, zum Darwinismus (!) bekehrt zu sein, meint aber damit „nur allgemein die Deszendenzlehre“ (Dennert S. 6). „Er hatte einen oft ‚hervorbrechenden Hang zum Geheimnisvollen, Traumhaften, Phantastischen, welcher sich wie eine grofse efeuartige Arabeske um seine Forschertätigkeit streckt und windet“ (a. a. O. S. 9). Wie uns scheint, ein falsches Bild, da die Phantastik die „Forscherarbeit“ Fechners wesentlich beeinflufst.

Getadelt wird die Verschwommenheit der Begriffe, die willkürliche Art zu schliefsen: z. B. man finde nichts im Menschen, „was man nicht in der Erde wiederfände, sofern sie den Menschen selbst enthält“; hieraus würde dann freilich folgen, dafs die Erde Hirn und Lunge, Seele und Geist besitze: womit aber für die Beseeltheit der Erde doch nichts gewonnen wäre (S. 12).

Man spricht doch von einer Volksseele, warum nicht auch von einer Erdseele? Ebenso von einem Volksgewissen, einem Zeitgeist! Gewifs! Aber in einem anderen Sinne als beim einzelnen Menschen. Überdies handelt es sich hier um gleichartige Individuen. Oder will man mit Häckel Muskelseelen, Zellseelen annehmen? „Aber das sind ja alles unberechtigte Scherze“ (S. 17). Mit der „Allbeseelung“ der Welt erliegt Fechner der pantheistischen Verflachung (S. 19), die sich in den absurdesten Annahmen eines „Entwicklungsganges des göttlichen oder Weltbewufstseins“, eines „jungen Gottes“, eines „Gottes in der Jugend“, eines „alten Gottes, der durch neue Wesen Neues erlernt“, äufsert (S. 25): Zum Entsetzen spekulativer Pantheisten, die wie Spinoza, Hegel u. a., um der Vorstellung eines alternden Gottes zu entgehen, die ewige Vollendung des theo-kosmogonischen Prozesses annehmen und zusehen müssen, wie ein mehr dichterisch als spekulativ veranlagter Kopf den pantheistischen Gedanken vor aller Welt so kläglich kompromittiert.

Sehr treffend erklärt Dennert, dafs man den Absurditäten des begrifflich spekulativen sowie des vorstellungsmäfsigen Fechnerschen Pantheismus nur durch den Begriff einer Schöpfung aus Nichts zu entgehen vermag. Darin aber können wir dem Kritiker Fechners nicht beistimmen, dafs es Geschmackssache sei, für

[1] „Dann erst wird man es mit voller Kraft erkennen können, welchen wesentlichen und wertvollen Anteil F. an dem Werk der Zukunft gehabt hat, nämlich an dem Aufbau einer festgegründeten Philosophie des biblischen Christentums.“ (?)

welche von den zwei Möglichkeiten man sich entscheide: entweder für die pantheistische Spaltung der Gottessubstanz in Geist und Materie oder für die Hervorrufung der Materie aus dem Nichts (S. 29).

Ist der Pantheismus ebenso widervernünftig wie der Dualismus, der eine von Gott unabhängig existierende Materie annimmt, so kann es vernünftigerweise nicht mehr Geschmackssache sein, ob man sich für den Pantheismus oder die Schöpfung aus Nichts entscheide. Zudem redet Dennert selbst von dem „immerhin klaren" Begriff der Schöpfung aus Nichts, dem Fechner eine unklare und unbestimmte Mystik entgegensetze. Der Begriff einer Schöpfung aus Nichts bliebe indes auch dann die einzige Denkmöglichkeit für das Verhältnis von Gott und Welt, wenn derselbe für die Vorstellung als noch so unklar sich erweisen würde. Nicht allein das tiefere religiöse Gefühl also fühlt sich wenig getröstet durch die Gemeinschaft mit einem an das Stoffliche gebundenen Gott, sondern auch die Vernunft steht in dieser Frage solidarisch aufseiten des Gefühls.

Die Mischung von Phantastik und Rationalismus tritt recht grell hervor in der Fechnerschen Auffassung Christi und des Christentums. Christus ist gewissermaſsen eine Offenbarung, eine Inkarnation des Erdgeistes, nicht der Sohn Gottes, nicht der Erlöser von Sünde und Tod, sondern „der beste, reinste Mensch, der je gewesen", das erhabenste Vorbild. Er hat zuerst die Idee der Einigung aller Menschen in Gott mit Bewuſstsein ins Bewuſstsein der irdischen Welt gebracht und durch Lehre und Leben den lebendigen Anstoſs zur Verbreitung und Betätigung dieser Idee gegeben (S. 38): eine pelagianische Auffassung, die Fechners Kritiker entschieden als ungenügend verwirft (S. 39).

Der Erlösung bedürftig jedoch sind alle Menschen ohne Ausnahme, nicht bloſs, wie Dennert meint, die Millionen von Menschen, die groſse, groſse Sündermasse, ob sie nun geringen oder mächtigen Anfechtungen ausgesetzt sind (S. 43), da der Grund der Erlösungsbedürftigkeit in dem Verluste des ursprünglich als Gnade verliehenen göttlichen Lebens liegt, das durch kein menschliches Bemühen wiederhergestellt werden kann.

Nach dem Tode läſst Fechner die Seele in Einheit mit dem „Erdgeist" ein Erinnerungsleben führen, wobei der gröſsere Körper — der Erdleib — den kleineren vertritt, wie ja im Diesseits die eine Hälfte des Gehirns die andere zu vertreten vermag. „Die Erde ist eben nach Fechner hienieden unser aller gemeinschaftlicher unbewuſster Leib und wird im Jenseits unser gemeinschaftlicher bewuſster Leib" (Dennert S. 53). Fechner weiſs sich, wie

überhaupt die neuere Philosophie trotz ihres Rühmens, den Geist in seine Rechte erst eingesetzt zu haben, zur Idee reiner Geistigkeit und einer rein geistigen Daseinsweise nicht zu erheben.

Himmel und Hölle führt jede Seele im Jenseits mit sich; denn auch dem Bösen folgen seine Lüste nach. Doch gibt es eine Apokatastasis, was, wie auch Dennert meint (ohne zu beachten, dafs alsdann das Leben hienieden seinen sittlichen Ernst einbüfst), die Anschauung mancher Christen, und zwar nicht der schlechtesten, sei (S. 58).

Fechner ist mehr Dichter als Denker; die Phantasie hat das Übergewicht über den streng und nüchtern denkenden Verstand. Daher die bilderreiche Darstellung, die sich nicht selten zu dichterischem Schwunge erhebt und in rhythmischen Perioden verläuft (vgl. Zendavesta S. 231 ff.). Daher auch die fast ausschliefsliche Anwendung der Analogie, obgleich er sie in einem im „Zendavesta" unter seinem Pseudonym „Mises" aufgenommenen Gedichte „Mäuseengel" (d. i. Fledermaus) persifliert: spottet seiner selbst und weifs nicht wie.

Die unter Mitwirkung von Dr. Heilmann herausgegebene (9) Psychologie als Grundwissenschaft der Pädagogik Dr. Jahns verfährt zwar vielfach eklektisch, schliefst sich aber im wesentlichen an den Standpunkt Kants an. Mit Kant und Helmholtz wird die Ansicht vertreten, dafs unsere Vorstellungen immer nur Zeichen und Symbole der Aufsenwelt seien, von denen wir nicht wissen, ob sie uns das wahre Wesen derselben offenbaren. Der „Realismus" sei zwar im Rechte, soweit er das Bestehen einer wirklichen Welt aufser unserem Ich behaupte, da sich keine Erscheinung aus einer einzigen Ursache erklären lasse, befinde sich aber im Irrtum, wenn er meine, die Aufsenwelt müsse so beschaffen sein, wie die Wahrnehmungen und Vorstellungen sie uns vorführen. Die logischen Gesetze und namentlich das Kausalitätsgesetz hätten nur den Sinn, dafs zwischen den Gedanken und Gedankenverbindungen und den Ereignissen der an sich uns unbekannten Welt eine Zusammenstimmung vorhanden, nicht aber, dafs damit eine wirkliche Erkenntnis der Beschaffenheit der Aufsenwelt gewonnen sei (S. 453 f.).

Die Verfasser huldigen nicht dem gegenwärtig weit verbreiteten Phänomenalismus, der Psychologie = Seelenlehre ohne Seele; vielmehr steht ihnen die Existenz einer Seelensubstanz aufser Zweifel. Dagegen wissen sie mit dem Vermögensbegriff, wie Herbart, nichts anzufangen. Das Wort Vermögen gebe über die Beschaffenheit der Ursache keinerlei Aufschlufs (S. 449), wobei sie nicht bedenken, dafs das Wort

„Substanz“ einen solchen ebensowenig gibt. Gleichwohl ist der „Begriff“ Substanz eine Notwendigkeit des objektiven Denkens, da „die Aufsenwelt nicht aus blofsen Veränderungen, die Innenwelt nicht aus blofsen Vorstellungen, Gefühlen und Strebungen bestehen kann“ (S. 423). Kommen der einheitlichen, einfachen, immateriellen Seelensubstanz — und alle diese Eigenschaften besitzt nach den Verfassern die menschliche Seele — so wesentlich verschiedene Tätigkeiten zu, wie es die intellektuellen und sinnlichen Vorstellungen sind, und treten jene erst wirklich hervor, nachdem durch sinnliches Vorstellen und Begehren das Feld für sie bereitet und das Material fertig gestellt ist, so müssen sie zunächst als Fähigkeiten, der Möglichkeit nach, sonach als Vermögen in der Seele ruhen. Der Begriff „Vermögen“ ist also nicht, wie angenommen wird (S. 397), Oberbegriff, dem wir die Begriffe: Denken, Wollen unterordnen, sondern bezeichnet eine besondere Weise des Seins, wie Substanz und Tätigkeit, nämlich ein unmittelbares Tätigkeitsprinzip, verschieden sowohl von der Tätigkeit selbst, die daraus hervorgeht, als auch von der einheitlichen und einfachen Seelensubstanz, die nur durch eine Mehrheit von Fähigkeiten und Kräften das (entferntere) Prinzip spezifisch verschiedener Tätigkeiten sein kann. Spricht man der Seele die „Vermögen“ ab, so ist man genötigt, die Tätigkeiten selbst zu Kräften zu erheben, die Seele zur müfsigen Zuschauerin des Spiels dieser Kräfte zu degradieren und auf diese Weise dem Phänomenalismus, den man vermeiden will, aufs neue Tür und Tor zu öffnen. Phänomenalistisch lassen sich denn auch die Bemerkungen über Vernunft und Verstand an (a. a. O). „Die Ausdrücke Verstand, Vernunft, Wille umfassen Vorgänge, Tätigkeiten, Produkte unseres Innern und unserer Geistesentwicklung. Dies sind die zunächst liegenden Oberbegriffe. Wir können deshalb sagen: zum Verstand gehören alle Vorgänge, bei denen sich die Vorstellungen auf Grund des Inhalts derselben verbinden und trennen. Die Vernunft kann definiert werden als die Gesamtheit der höchsten Produkte des menschlichen Geistes. Der Wille umfafst die Tätigkeiten des Strebens, verbunden mit dem Gedanken des Zweckes, der Mittel und der Erreichbarkeit des Begehrten.“

Dafs Verstand und Vernunft nicht gesonderte Vermögen sind, ist zuzugeben. Die von den Verf. gegebene „Definition“ der Vernunft aber ist nichtssagend. Verstand und Vernunft sind das eine Denkvermögen, sofern es sich teils in einfacher Apprehension, teils diskursiv betätigt. Unter Verstand, Vernunft, Wille aber versteht der einfache, schlichte Sinn nicht einen „Inbegriff“ von Tätigkeiten, sondern einen Grund, ein Prinzip von solchen, d. h.

ein Vermögen, und Aufgabe der Wissenschaft kann es nicht sein, dieser Auffassung entgegenzutreten, sondern sie tiefer, d. h. ontologisch zu begründen.

Indem der Seele die Eigenschaften der Einheit, Einfachheit, Immaterialität und Entwicklungsfähigkeit zugeschrieben werden, so liegt darin die Behauptung der Erkennbarkeit ihres Ansich, d. h. ihrer wesentlichen Beschaffenheit. Es wird dann auch behauptet, dafs die Seele erkennbarer sei als irgend ein Ding der Aufsenwelt (S. 428). Dagegen sei die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele unerklärbar (S. 437). Die richtige Lösung der Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele haben sich die Verf. durch ihren Dualismus zweier Substanzen unmöglich gemacht, trotzdem ihnen die aristotelisch-scholastische Theorie, dafs der Leib die Form durch die organisierende „Kraft und Tätigkeit" (?) der Seele besitze, nicht unbekannt ist (S. 432), und trotz der Äufserung, dafs „immer von innen heraus sich der Körper organisiert hat, dafs der Geist es ist, der sich den Körper baut" (S. 441). In diesem Falle hört der Körper auf, eine der Seele gegenüberstehende, selbständige Substanz zu sein, und die „unerklärbare" Wechselwirkung fällt von selbst hinweg.

Die Unerklärbarkeit der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele soll ihren Grund nicht allein in der Verschiedenheit der Natur der geistigen und körperlichen Substanz haben, sondern sich auf den Verkehr von Substanzen überhaupt erstrecken. Wir können auch nicht erklären, wie es zugeht, dafs eine rollende Kugel eine andere mit in Bewegung setzt. „Das Aufeinanderwirken der Wesen . . ist für uns in dem Gedanken erschöpft, dafs, wenn in dem einen Wesen etwas geschieht, für das andere ihm zugehörige Wesen ein Zwang vorliegt, dafs auch in ihm etwas dem Entsprechendes vor sich geht." Damit ist nun offenbar nichts gesagt. Nur die Flucht vor aller und jeder Metaphysik erklärt es, dafs man die Hilfe der Begriffe von Aktivität und Rezeptivität, von Akt und Potenz ignoriert.

Von einem Lehr- und Handbuch für Erzieher und Lehrer sollte man erwarten, dafs nur gesicherte Resultate der Wissenschaft darin zur Darstellung gelangen. Als solches aber kann die Theorie der Empfindung und Wahrnehmung, das „Figurieren, Projizieren und Lokalisieren", worin die Wurzeln des gemäfsigten Idealismus unserer Verfasser gelegen sind, nicht anerkannt werden. Nicht der Wahrnehmung geht die Empfindung, sondern umgekehrt die Wahrnehmung der Empfindung sachlich voraus. Nur darf man die Wahrnehmung nicht in dem emphatischen Sinne der Erkenntnis eines Äufseren als eines solchen nehmen, sondern allein in

dem Sinne, daſs die ersten Objekte der sensitiven Tätigkeit (genauer der sinnlichen Rezeptivität) Qualitäten äuſserer Gegenstände sind, womit sich dann allerdings Empfindungen subjektiver Zustände sowie Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen, der Lust und Unlust verbinden. Empfunden werden das Sehen, Hören, Tasten als subjektive Zustände, keineswegs aber die Farben, Töne, das Harte und Weiche u. dgl.

Der Ton der Empfindung (Gefühlston) ist nicht nur, wie es S. 23 heiſst, keine so unmittelbare und notwendige Eigenschaft der Empfindung, wie Qualität und Intensität, sondern überhaupt keine Eigenschaft derselben. Er ist vielmehr eine innere Erregung der Seele, die nicht nur anschaut und wahrnimmt, sondern auch zu dem Angeschauten und Wahrgenommenen sich hingezogen oder davon abgestoſsen fühlt, je nachdem sie davon in ihrem Sein vervollkommnet oder verletzt wird. Es ist damit eine neue, besondere Seelenfunktion gegeben, die sich auſserdem im Triebe, im Begehren und auf geistigem Gebiete im Wollen äuſsert.

Dem Sinnesidealismus sind „alle Ursachen der Empfindungen, so wird allgemein (?) angenommen, Bewegungsvorgänge“. Daher die Konsequenz, daſs „ohne dieses empfindende Wesen die Welt wahrscheinlich (also doch nur!) nichts als Stoff und Bewegung“ ist; „ohne uns, ohne unser Ich, ist sie finster und stumm, und nur für uns ist sie der bunte Schauplatz des Lebens“ (S. 29). Wie steht es dann mit Raum und Zeit, und, da es ohne diese keine Bewegung gibt, mit den „Bewegungsvorgängen“ selbst? Ist der absolute Idealismus zu vermeiden, wenn der Sinnesidealismus zu Recht besteht? „Die Subjektivität des Raumes stellt sich der Subjektivität der Sinnesqualitäten zur Seite“ (S. 63).

Von welcher Dauer moderne „Gesetze“ sind, mag man aus dem Schicksal des Weberschen Gesetzes ersehen. Wundt gibt ihm eine psychologische Deutung und faſst es nicht sowohl als ein Empfindungs-, denn als ein Apperzeptionsgesetz. „Hiernach verlöre das Webersche Gesetz innerhalb des Gebietes der reinen Empfindung . . . seine Bedeutung. Zwischen der einfachen Empfindung und der Reizstärke würde dann . . eine einfache Proportionalität bestehen. . . . Das Gesetz würde bei den einzelnen Menschen einen verschiedenen Ausdruck finden und in eine mathematische Formel nicht gefaſst werden können“ (S. 35f.). Daſs die „Empfindungsfähigkeit“ zwischen Grenzen nach unten und oben sich bewegt, erkannte auch die vorzeitliche Philosophie, und hat dies seinen Grund in der Gebundenheit der sinnlichen Wahrnehmung an körperliche Organe.

Durch die Annahme ursprünglich raumloser, nachträglich

nach aufsen zu projizierender „Empfindungen“ verschliefst sich unsere Psychologie jede Möglichkeit, die räumliche Wahrnehmung zu erklären (S. 57).

In entschiedener Ablehnung der materialistischen (sensualistischen) Auffassung unterscheidet das Lehrbuch den niederen — „mechanischen“ —, durch die Gesetze der Assoziation beherrschten Vorstellungslauf von dem höheren, logischen, in welchem sich neue Seelenkräfte, wenn auch auf Grund des bereits erworbenen Materials geltend machen. Doch fehlt der entscheidende richtige Begriff der Abstraktion (Erhebung des Wesens aus der Erscheinung), die durch Aufmerksamkeit und Apperzeption nicht erklärt, geschweige denn ersetzt werden kann. Die Theorie der Begriffsbildung bleibt daher im Nominalismus befangen. Das dem logischen Bewufstsein angehörige Gefühl für Wahrheit ist ein höheres geistiges Gefühl, ebenso der Sinn für das (sittlich) Gute und Schöne (Ideen des Wahren, Guten, Schönen). Mit dieser psychologischen Ableitung der Ideen kann freilich ein objektiver Standpunkt, der den Inhalt der Erkenntnis auf die Einwirkung objektiver Realitäten zurückführt, sich nicht zufrieden geben.

Bezüglich des Verhältnisses der Sprache zum Denken wird mit Recht der Ansicht entgegengetreten, dafs es ohne Sprache keinen Verstand und keine Vernunft gäbe; gleichwohl wird ihre Bedeutung für die Entwicklung, Vervollkommnung, Leichtigkeit, Klarheit und Bestimmtheit des Denkens gewürdigt.

Wie die Ideen, die logische, ästhetische und ethische, aus Gefühlen deduziert werden und ursprünglich in der Form des Gefühls vorhanden sein sollen, so wird auch die religiöse Idee aus Gefühlen abgeleitet, jedoch bemerkt, dafs man bei aller Wertschätzung der religiösen Gefühle für das sittlich-religiöse Leben bestimmter Vorstellungen nicht entbehren könne. „Der Glaube (sic), dafs die Ordnung und Leitung der Welt in der Hand einer höchsten Intelligenz, eines gerechten Willens liegt, dafs eine auf unser Wohl gerichtete, zur Vergebung allzeit bereite Liebe über uns waltet, dafs dann auch unser Wert als Mensch nicht aus dem zufälligen Umstande, welchen Geburt und Glückslage bedingen, sondern aus unserer moralischen Bestimmung abzuleiten sei, dafs Recht und Gerechtigkeit auf Erden (?) den Sieg davontragen werden, dafs also die Welt einen moralischen Endzweck besitzt: diese und ähnliche Gedanken müssen als klare und bestimmte religiöse Vorstellungen die Stützpunkte für die Gefühle abgeben“ (S. 347).

Die Kraft der Beweise für Gottes Dasein wird verkannt, da wir nie eine völlige Bestätigung des Kausalgesetzes durch

Erfahrung (auch nicht durch Vernunft?) erlangen können" (S. 343).

Das Ich- oder Selbstbewufstsein erklärt sich, nachdem man einmal, wie unser Lehrbuch, den Phänomenalismus abgewiesen und die Notwendigkeit einer Seelensubstanz angenommen, aus der Art, wie die geistige Seele, habituell sich selbst gegenwärtig, in ihren intellektuellen Akten (Denken und Wollen) sich selbst erfafst. Es bedarf daher nicht der Umwege des Lehrbuchs, die doch nur zu einem phänomenalen, im Grunde einem blofsen Schein-Ich führen könnten. „Die Bildung des Selbstbewufstseins kann psychologisch auf eine allgemeine Erscheinung unseres Seelenlebens zurückgeführt werden. Diese besteht darin, dafs sich nach den Gesetzen des psychischen Mechanismus Empfindungen und Wahrnehmungen zu Komplexionen verbinden, also psychische Subjekte bilden, welche neu auftretende Vorstellungen in sich aufnehmen, mit sich vereinigen oder zurückweisen" (S. 354).

Die Scheu vor Seelenvermögen führt zu einer Auffassung des Willens, mit welcher die Freiheit desselben unvereinbar ist. Das Lehrbuch bekennt sich folgerichtig zum Determinismus, redet aber doch von sittlicher Freiheit und Verantwortlichkeit, wiewohl diese ohne Wahlfreiheit Worte ohne Bedeutung sind. „Die gegenteilige Ansicht, der Indeterminismus, ist für uns schon deshalb haltlos, weil es eine allgemeine Willenskraft nicht gibt. Der Wille ist nur der Inhalt eines bestimmten Wollens, und ein Wollen ist das Ergebnis mehrerer aufeinander wirkender Bewufstseinszustände." „Wir müssen deshalb tatsächlich annehmen, dafs das Wollen von der Art und Beschaffenheit der Triebe, Gefühle und Vorstellungen bedingt wird, und dafs die Stärke und Lebhaftigkeit der Gefühls- und Vorstellungsreihen die Entscheidung herbeiführt" (S. 403).

Ungeachtet des vielen Richtigen und Treffenden im einzelnen geht unser Schlufsurteil doch dahin, dafs in Anbetracht des unhaltbaren kantisch-idealistischen Standpunktes das vorliegende Lehr- und Handbuch als psychologische Grundlage für Unterricht und Erziehung nicht geeignet ist. Zur Einführung in katholische Lehrerseminare kann dasselbe durchaus nicht empfohlen werden, womit indes die diskrete Benutzung und Verwertung vonseiten der Seminarvorstände nicht ausgeschlossen werden soll.

Wir schliefsen unsere Übersicht mit einer kurzen Besprechung (10.) der Akten des fünften internationalen Kongresses katholischer Gelehrten zu München 1900. Die Fülle des hier Gebotenen nötigt uns um so mehr zur Beschränkung selbst inbezug auf das den Theologen und Philosophen unmittelbar

Interessierende, als die Reden und Abhandlungen nur auszugsweise dargeboten werden. Die programmartige Rede Professor **Grauerts** sucht den Grundsatz zu formulieren, der den katholischen Gelehrten als solchen charakterisiert, Treue gegenüber der gottgesetzten Autorität, welcher der Glaubensschatz anvertraut ist, und strenge, innerhalb der vernünftigen Schranken sich haltende kritische Forschung. Der Kongreſs wird als eine Vereinigung von Männern zu gemeinsamer Arbeit bezeichnet, „welche den Geist der freien, wissenschaftlichen Forschung mit der Idee der von Gott gewollten Autorität in Kirche, Staat und Gesellschaft zu harmonischem Ausgleich zu bringen wissen" (S. 12). Wohl ist hier nicht gesagt, wie ein solcher Ausgleich von Freiheit und Autorität zustande kommen könne; auch ist die unmittelbar von Gott stammende Autorität der Kirche von der des Staates und der Gesellschaft nicht ausdrücklich unterschieden. Der Theologe wird das Verhältnis schärfer dahin bestimmen, daſs die kirchliche Autorität höchste Norm und maſsgebender Leitstern für alles ist, was mit der Glaubenshinterlage zusammenhängt, die legitime Freiheit der Forschung aber darin liegt, sich ungehindert und ausschlieſslich der Prinzipien der betreffenden Wissenschaft zu bedienen. Die endgültige Harmonie aber hat ihren tieferen Grund in der gemeinsamen Quelle der natürlichen und der geoffenbarten Wahrheiten in Gott, der ewigen Wahrheit.

Ein anderer Redner, der Präsident des Kongresses Prof. **de Lapparent**, findet die Situation der katholischen Gelehrten insofern gegenwärtig günstig, als der Miſserfolg der mathematisch-mechanistischen Richtung bereits zu einer gründlichen Modifikation ihrer Formeln, ja teilweise zur Wiedererweckung des alten Begriffes der stofflichen Qualitäten geführt hat. „Die rationelle Mechanik ist nicht mehr das alles erklärende Wort; sie erscheint vielen als ein Lehrgebäude, das zweifellos unermeſsliche Dienste geleistet hat, dessen Gestalt aber — ohne Lästerung — in Verdacht stehen dürfte, eine gewisse Anzahl willkürlicher Annahmen in sich zu bergen" (S. 31). „Unsere Prinzipien allein stehen aufrecht einer Welt gegenüber, die sich hartnäckig weigern kann, sie anzuerkennen, die aber auſser ihrer Anwendung (speziell auf dem politischen und sozialen Gebiet) das Ziel nicht finden wird" (S. 33 f.).

Mit einer Entschiedenheit und Zuversicht, welche die höchste Anerkennung verdient, spricht sich der Verf. der „Geschichte des Idealismus", Dr. **Willmann**, zugunsten der katholischen Philosophie aus in dem Vortrage: Die katholische Wahrheit als Schlüssel zur Geschichte der Philosophie (S. 36 ff.). Ungemein

zutreffend ist die Bemerkung über den Zusammenhang der aristotelischen Logik mit der Metaphysik des „Philosophen". „Aristoteles ist uns noch ‚der Meister derer, welche wissen' . . . Wenn seine Logik auf die Modernen einen unverstandenen Zwang ausübt, so ist sie uns samt der davon untrennbaren Metaphysik ein vertrautes Erbgut." „Die katholische Philosophie bildet den Schlüssel zum Verständnis der Kontinuität der Philosophie, der philosophia perennis" (S. 42). Nicht minder zutreffend ist die Charakteristik der modernen Philosophie als einer solchen des Zeitgeistes. „In der Hegelschen Schule entwickelte sich die Anschauung, die Philosophie sei überhaupt nur der in Begriffe gefafste Zeitgeist. . . . Dieselbe Doktrin könne wahr sein, wenn sie den angemessenen Ausdruck der Zeitanschauungen bildet, falsch, wenn sie verfrüht oder verspätet auftritt." Von den „Geschichten der Philosophie gilt, dafs man die Gedanken der Philosophen oft mit Sorgfalt studiert, aber ohne sich die Frage nach deren Wahrheitsgehalt vorzulegen" (S. 43). Es ist eine neue Sophistik, dieselbe Verzweiflung an der absoluten Wahrheit (richtiger: an der Wahrheit), der man verfallen ist. „Der Relativismus, welcher Weizen und Unkraut für gleich notwendig erklärt, bringt die Wissenschaften, die er anfrifst, um ihren sittlichen Nährgehalt; denn die Wahrheit ist die Nahrung des Geistes" (S. 45).

Einer abweichenden Ansicht über den dauernden Wert und Wahrheitsgehalt der aristotelischen Philosophie gibt Frhr. v. Hertling Ausdruck in dem Vortrage: „Christentum und griechische Philosophie". Es handelt sich dabei nicht allein um Physik (Naturphilosophie), sondern auch um Metaphysik. In der Logik zwar ist Aristoteles „der nie veraltende Lehrer der Jahrtausende geworden". Dagegen: „wer griechischer Metaphysik in Bausch und Bogen jeden bleibenden Wahrheitsgehalt abspricht, tut dies nicht, weil ihm überall ihre Abhängigkeit von geschichtlichen Faktoren, von nationalen und individuellen Denkrichtungen und Vorstellungsgewohnheiten durchsichtig wäre, sondern weil er der früher bezeichneten Sinnesweise huldigend über alle Metaphysik überhaupt den Stab bricht und nur die unter bestimmten Gesichtspunkten unternommene Ordnung sinnfälliger Tatsachen anerkennt" (S. 68).

Diesem Urteil über die aristotelische Metaphysik entspricht die praktische Konsequenz, die derselbe Redner bei der 26. Generalversammlung der Görresgesellschaft (Augsb. Postzeitung 1902 Nr. 228 S. 10) zog: „es sei nicht notwendig, dafs man stehen bleibe bei der thomistischen Scholastik, die einen christlich modifizierten Aristotelismus darstelle. Die Möglichkeit bestehe, da und dort in das theologische Lehrsystem Begriffe und Begriffs-

verknüpfungen hineinzuführen, welche geeignet seien, den unveränderten Gehalt in einer unserer Denkweise näherliegenden Fassung darzubieten".

Ist dieses Referat genau, so ist nur zu bedauern, dafs der Redner es unterliefs, anzugeben, was etwa verbesserungsbedürftig ist. Das Hineinführen neuer Begriffe könnte indes nur Flickarbeit sein. Überdies ist es ungenau, zu sagen, die thomistische Scholastik sei ein modifizierter Aristotelismus. Was dann „unsere" Denkweise betrifft, so wäre es von Interesse, zu erfahren, was damit näher gemeint sei. Anderweitigen Aussprüchen des Redners zufolge wäre dabei an gewisse naturwissenschaftliche Anschauungen und Methoden zu denken. Im Münchener Vortrag wird uns zu Gemüte geführt, „nicht alles, was im dreizehnten Jahrhundert mit begeisterter Zustimmung den Schriften des Aristoteteles entnommen wurde, habe vor der wachsenden Naturerkenntnis standhalten können" (S. 74). Zweifellos handelt es sich hier nicht um gewisse astronomische, chemische und physikalische Ansichten, da derartige unseres Wissens nicht mit „Begeisterung" aufgenommen wurden, sondern um die Begriffe von Form und Materie, die in der allgemeineren Fassung von Akt und Potenz tief in die aristotelische Metaphysik eingreifen, so dafs im Sinne des Redners die Reform nicht nur die Naturphilosophie, sondern auch die Metaphysik berühren würde. Die gleichen Begriffe aber sind so sehr mit der dogmatischen Christologie und Anthropologie verflochten, dafs das thomistische, ja das dogmatisch-wissenschaftliche System nicht nur hie und da, sondern in seinem Innersten einem Umbau unterzogen werden müfste. Ist dazu irgend eine Notwendigkeit vorhanden? Wir bestreiten es. Der verpönte Begriff der Materie als einer realen Potenz ist durch kein gesichertes naturwissenschaftliches Resultat bedroht, thront vielmehr in einer spekulativen Höhe, zu der sich keine empirische Forschung zu erschwingen vermag.

Es ist daher auch durchaus nicht im Sinne der Bulle Aeterni Patris, dafs die scholastische Lehre von der Konstitution der Körper zu den Punkten gehöre, die als unhaltbar aufgegeben werden könnten. Wir haben also keinen Grund, vom „Erbgut" der aristotelischen Metaphysik ein Stück von der Bedeutung des Potenzbegriffes preiszugeben.

Die Erwähnung der die thomistische Philosophie empfehlenden Bulle Aeterni Patris erinnert uns an eine Deutung, die Prof. Dr. Braig in einer auf dem Mannheimer Katholikentag (1902) gehaltenen Rede, welche die Runde durch die katholischen Blätter machte, dieser Empfehlung gegeben hat (Augsb. Postz. Nr. 229

S. 2). „Wenn dem Katholiken die Philosophie des englischen Lehrers empfohlen ist, so heifst das nicht: Studiert nur und ausschliefslich die thomistische Philosophie. Es heifst vielmehr: Studiert Philosophie, wie Thomas von Aquin getan, und er hat studiert wie Augustinus, wie Aristoteles, wie Plato. Das ist ein Studium mit dem Ernste, den keine Mühe lähmt, mit dem Eifer, den keine Schwierigkeit schreckt, mit der Denkstrenge, die auf jeden Wahn hinweist, die jeden Widerspruch aufweist und jeden Widersinn abweist."

Ein ausschliefsliches Studium der thomistischen Philosophie ist den Katholiken allerdings nicht empfohlen, wohl aber nicht allein die Weise, wie Thomas studiert, sondern seine Lehre. Sonst hätte Papst Leo ebenso Leibniz und Kant empfehlen können, die es am Ernst und Eifer gewifs nicht fehlen liefsen, und die Wärme und Entschiedenheit, womit Papst Leo XIII. die Philosophie des Aquinaten empfiehlt, gliche in ihrer Wirkung einem Schlag ins Wasser.

Wir dürfen uns nicht versagen, bei dieser Gelegenheit auf eine bedenkliche Folge hinzuweisen, welche die Ansicht einflufsreicher Persönlichkeiten, die thomistische Philosophie stehe in gewissen Punkten mit „unserer" Denkweise im Widerspruch, nach sich zu ziehen geeignet sein möchte. Man hat an Universitäten mit katholisch-theologischen Fakultäten philosophische Professuren errichtet zum Zwecke der Einführung der Theologen in die philosophischen Wissenschaften. Wenn man nun auch nicht so weit geht, mit Dr. Güttler in München Theologen überhaupt von der Besetzung solcher Stellen als nicht „voraussetzungslos" prinzipiell auszuschliefsen, so liegt doch die Gefahr nahe, dafs die Anhänger der thomistischen Philosophie als Vertreter nicht mehr zeitgemäfser Anschauungen den Anhängern der sog. „deutschwissenschaftlichen" Richtung, die im besten Falle einem gewissen Eklektizismus huldigen, weichen müssen und vom Lehramt der Philosophie möglichst ferne gehalten werden. Gegen dieses Verfahren ist entschieden Protest einzulegen. Die Philosophie, in welche künftige Theologen eingeführt werden sollen, mufs doch in Übereinstimmung stehen mit der Theologie der Gegenwart, nicht mit einer geträumten und gewünschten Theologie der Zukunft. Wir stellen daher die Forderung, dafs man bei Besetzung sogenannter „infallibilistischer" Philosophieprofessuren auf die Bedürfnisse der Theologen Rücksicht nehme und dieselben mit Theologen, auch mit Thomisten und thomistischen Aristotelikern besetze. Die Nichtachtung dieser Rücksicht führt zu Inkonvenienzen, wie sie wenigstens in den Augen der an der philosophischen Fakultät angestellten, zur

philosophischen Vorbereitung der Theologen berufenen Professoren erscheinen, nämlich zur Aufnahme philosophischer Disziplinen innerhalb der theologischen Fakultät. Fand es doch bereits eine Stimme in einem angesehenen katholischen Blatte befremdend, dafs trotz Berufung eines Lehrers für katholische Philosophie im Lehrplan der neugegründeten theologischen Fakultät in Strafsburg „philosophische Propädeutik" figuriert, augenscheinlich mit zarter Rücksicht auf das Monopol des katholischen Professors in der philosophischen Fakultät. In unseren Augen ist zwar diese ganze „Organisation" weit entfernt vom wünschenswerten Ideal, da wir uns aber mit den bestehenden Zuständen abfinden müssen, bleiben wir bei unserer Forderung der Anstellung von Vertretern der scholastischen Philosophie, da nur diese imstande sind, den Theologen eine für sie brauchbare, mit der tatsächlichen theologischen Wissenschaft in Übereinstimmung stehende Philosophie zu lehren. Was wir selbst wünschen und erstreben, ist die katholische Universität — trotz Dr. Güttler in München.

Ein längerer Vortrag Prof. Toniolos enthält einen geschichtlichen Überblick über den Gang der nationalökonomischen Anschauungen, die, durch die Macht der Natur der Dinge von der einseitig mechanisch-individualischen hinweg auf eine sozialorganische Auffassung hindrängen. Die christliche ökonomische Schule „anerkennt die Individualität und die Sozialität und setzt sie in Harmonie dank der juridisch-politischen Aufgabe (ministero) des Staates, so dafs die materiellen Interessen selbst zu den höheren allgemeinen fortschrittlichen Zwecken der Zivilisation beitragen" (S. 86).

In der Sektion für Religionswissenschaft entwickelt P. Dahlmann seine Ansicht von dem spekulativen Aufschwung der indischen Religionsphilosophie und seiner Wurzel in der Opfermystik. Die bekannte Formel: Sat-tschid-ânanda dürfte indes, wie aus den Kommentaren eines Sankara und Sadananda hervorzugehen scheint, dem eleatischen *ὂν κατὰ τὸν λόγον* näher liegen als dem streng theistischen Gottesbegriff des Aristoteles (S. 157).

In der philosophischen Sektion erklärt sich Prof. Dr. A. Schmid gegen die Schellingsche Theorie der Schöpfung als einer uni-versio für die scholastische, derzufolge Gottes Wesenheit insofern Quelle der ewigen Wahrheiten sei, als „all das, was in ihr vermöge einer unendlichen, überzeitlichen, überräumlichen Seinsweise existiert, durch Negation dieser letzteren als eine Welt endlicher, zeiträumlicher Existenzmöglichkeiten vor Gottes Auge steht und durch dessen freien Schöpferwillen Verwirklichung finden kann, ohne dafs er als all-eines Wesen stoffliche Ursache dieser

Verwirklichung werden könnte" (S. 177). Ob diese Darstellung der scholastischen Lehre konform und ob sie an sich zutreffend sei, mufs an diesem Orte dahingestellt bleiben.

Über das „Relativitätsprinzip in der Philosophie" spricht Dr. E. L. Fischer. Es sei hier nur kurz bemerkt, dafs es auch falsche Vermittlungen gibt und diese häufiger sind, als die „absoluten" Aufstellungen, ja dafs das dynamistische System des Redners selbst zu diesen falschen Vermittlungen gehören dürfte (S. 179 f.).

Nach Prof. Dr. Schell liegt der Wahrheitsbeweis für die Realität unseres Erkennens in dem Tätigkeitscharakter des Bewufstseins sowie in der ursächlichen Kraft und Bedeutung des Bewufstseinsinhaltes (S. 183). Zu dieser Erklärung ist man wohl gezwungen, wenn man als unmittelbares Objekt des Erkennens den Bewufstseinsinhalt, nicht den äufseren Gegenstand betrachtet. „Die Vorstellung ist ein Schein, aber nicht wie ein Brett zwischen Sein und Seele, sondern als Erscheinung des Seienden" (S. 184). Das wären ungefähr die „wahren Halluzinationen" des Positivisten Taine. Vermag indes praktische Geltung und soziale Brauchbarkeit der „Vorstellungen" die objektive Realität ihrer Objekte zu garantieren?

Domet de Vorges bestreitet die Beweiskraft des Anselmschen Arguments. „Die Idee des höchst Denkbaren ist keine direkte und adäquate Idee, sondern eine durch die Arbeit der Intelligenz gebildete Idee, die nur soviel gilt, als diese Arbeit selbst" (S. 186). Wir würden sagen: Der Begriff des denkbar Höchsten enthält nichts, was uns über die innere Möglichkeit (das Wesen) des damit gemeinten Seins Aufschlufs geben könnte, so dafs über die Existenzmöglichkeit daraus nichts gefolgert werden kann, noch weniger über die wirkliche und notwendige Existenz. Nur der hypothetische Schlufs ist berechtigt: wenn ein solches Sein existiert, so existiert es kraft seiner Wesenheit — notwendig.

Prof. Dr. Abert verteidigt die thomistische Lehre von der Seinseinheit von Leib und Seele mit dogmatischen und philosophischen Gründen (S. 194 ff.).

Unter den eingesendeten Arbeiten heben wir Dr. Englerts Vorwort zu einer aus den Werken des hl. Thomas gezogenen, noch zu veröffentlichenden Summa Philosophiae und Professor Dr. Commers: Quid sit Deus hervor. Ut Thomas Theologus intelligatur, bemerkt Dr. Englert, nemo poterit valere, quantum Thomas Philosophus (S. 202). Göttliches Wesenskonstitutiv ist nach Prof. Dr. Commer der höchste metaphysische Grad der

Immaterialität, quo ipsa Dei essentia seu forma seu actus seu natura Dei constituitur quasi per differentiam specificam, qua ipsa Dei essentia non solum ab omnibus aliis rebus, sed a proprietatibus quoque divinis sic distinguitur, ut proprietates ex essentia ordine optimo derivari possint.

In dieser Bestimmung sind die verschiedenen Ansichten sowie die mannigfaltigen Aussprüche des englischen Lehrers selbst, Gott sei ens subsistens, ens formalissimum, actus purus, ens a se, die metaphysische Wesenheit bestehe in der wurzelhaften Intellektualität, glücklich vereinigt.

Die übrigen Arbeiten behandeln aufser philosophiegeschichtlichen Thematen das Kausalitätsprinzip, die synthetischen Urteile a priori u. a. Als prinzipiell wichtig sei noch die Verteidigung der unmittelbaren Wahrnehmung der Körper durch Dr. Capsir-Martinique gegen die Einwürfe M. de Vorges' und der Idealisten erwähnt.

Ein näheres Eingehen auf die einzelnen Aufsätze verbietet sich von selbst teils wegen der bunt gewürfelten Menge, teils wegen der auszugsweisen Form derselben.

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFTEN IN AMERIKA.

Von

Pfarrer NIKOLAS PIETKIN.

I. **The Philosophical Review** edited by J. G. Schurman and J. E. Creighton. Macmillan and Co. New-York (3 Doll. = 12 Mk.).

II. **The Psychological Review** edited by J. Mark Baldwin and J. Mc Keen Cattell. Macmillan and Co. New-York (4 Doll. = 16 Mk.).

Beide Revuen sind durchgängig wissenschaftlich gehalten und, in ihrem Fache, wohl die bedeutendsten der neuen Welt, so dafs derjenige, der sich über den Fortgang der philosophischen Studien in den Vereinigten Staaten auf dem laufenden halten will, dieselben nicht entbehren kann. Von der ersten liegt uns nur das Januarheft 1899 vor; von der anderen einzelnen Hefte

aus allen Jahrgängen und der Jahrgang 1901 vollständig. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, auf den Inhalt der gebotenen Artikel näher einzugehen, sondern nur nach Einsicht in dieselben die allgemeine Einrichtung und Orientierung dieser Zeitschriften den Lesern des Jahrbuchs bekannt zu machen.

I. Die Philosophical Review, welche seit 1892 jährlich in 6 Lieferungen erscheint, befafst sich mit allen Zweigen der Philosophie und steht programmmäfsig allen Richtungen des philosophischen Denkens offen.

Der erste Herausgeber, John Gould Schurman, Präsident der Cornell-Universität in Ithaka, Staat New-York, ist als Kritiker der Evolutionsphilosophie schriftstellerisch tätig gewesen (Kantsche und Evolutions-Ethik, London 1882, Die ethische Bedeutung des Darwinismus, New-York 1887) und lehrt seinerseits in seinem Buche Belief in God, its original Nature and Basis (New-York 1890) einen anthropokosmischen Theismus (Mattoon Monroe Curtis, Outline of Philosophy in America).

Der zweite, J. E. Creighton, Professor der Logik und Metaphysik an derselben Hochschule, hat An Introductory Logic (N.-Y. 1898) und, in Verbindung mit seinem Kollegen Tichener, eine Übersetzung von Wundts Vorlesungen über Menschen- und Tierseele (N.-Y. 1894) herausgegeben.

Das vorliegende Heft enthält zunächst auf 48 Seiten Originalabhandlungen: eine aus Kants Schriften dokumentierte kritische Beleuchtung seiner apriorischen Formen der Sinne, aus der Feder Schurmans; eine Entwicklung des Determinismus aus der Psychologie der Aufmerksamkeit von Dr. H. Blanchard, welcher von der Ansicht „unserer" hervorragendsten Vertreter der metaphysischen Psychologie, dafs „Willensanstrengung als Aufmerksamkeitsanstrengung zu definieren ist", ausgeht, dem Willen jede Effizienz in der physikalischen Welt, also auch im Spiele der Nervenbewegungen, abspricht und natürlich zu dem Resultat gelangt, dafs es absurd ist, die Freiheit eines psychischen Zustandes anders aufzufassen als im Sinne der Möglichkeit seiner Existenz oder Nicht-Existenz; endlich von Alfred H. Lloyd eine Behandlung der „Zeit als Datum in der Geschichte" in dem Sinne, dafs die Welt zugleich ewig und zeitlich sei, indem immer ihr jeweiliger Zustand das Fazit der ganzen Vergangenheit wie den Grund aller zukünftigen Entwicklung darstelle.

Auf diese gröfseren Beiträge, welche hinlänglich zeigen, dafs die philosophische Rundschau de facto zu den Antipoden des Jahrbuchs gehört, folgen auf 64 Seiten: Bücher-Rezensionen (reviews of books), die Inhaltsangabe (summaries) bedeutenderer

Artikel aus anderen Revuen, die Anzeigen (notices) oder vielmehr kurze Besprechungen neuer Bücher und schliefslich Notizen (notes) über den Fortgang der philosophischen Studien.

II. Wie die philosophische erscheint auch die 1893 gegründete psychologische Rundschau Amerikas jährlich in sechs Nummern von je 112 Seiten Umfang, wovon etwa die Hälfte den auf die psychologische Forschung und deren Kritik bezüglichen Arbeiten und der Rest der Besprechung der Literatur wie auch der Diskussion von Rezensionen und Ansichten vorbehalten ist.

In Verbindung damit erscheinen zwanglose Monographien über einzelne Probleme und alljährlich ein nach Materien gutgeordnetes Verzeichnis der aus aller Herren Ländern zur Kenntnis der Redaktion gelangten Bücher, Broschüren und Zeitschriftenartikel, welche irgendwie die Psychologen interessieren. Der letzte Index dieser Art umfafst unter den Titeln: Psychologie, Logik, Ästhetik, Ethik, Religion, Anatomie, Physiologie, Psychiatrie usw. nicht weniger als 2985 Nummern, und der Anfertiger desselben, H. Howard C. Warren (Princeton N.-Y., U. S. A.) spricht die gewifs Berücksichtigung verdienende Bitte aus, ihm durch Übermittlung von genauen Angaben über Titel, Verfasser und Verleger neuer Werke an der Vervollkommnung dieses für Spezialstudien nützlichen Repertoriums zu helfen.

Die Herausgeber sind zwei Professoren der experimentalen Psychologie: James Mc Keen Cattell an der Columbia-Universität in der Stadt New-York, Verfasser eines Course in Experimental Psychology, und James Mark Baldwin an der Princeton-Universität, dessen Werke Mental Developpement in the Child and the Race; The Story of Mind und Social and Moral Life explaned by mental Evolution ihm auch in Deutschland und Frankreich einen Namen gemacht haben. Mit der Beihilfe von, glaube ich, 63 Fachgelehrten besorgt letzterer augenblicklich die Ausgabe eines dreibändigen Dictionary of Philosophy and Psychology (Macmillan Company, N.-Y.), welches trotz der von Charles Judd am ersten Bande freimütig gerügten, aber bei einem solchen Unternehmen unausbleiblichen Mängel für die sehr notwendige Fixierung des Sprachgebrauchs in Amerika und, durch die Beifügung des äquivalenten französischen, deutschen und italienischen Ausdrucks für jeden Terminus, auch im Auslande die besten Dienste leisten wird.

„Nirgendwo,“ sagt Curtis, „ist die Lossagung von der alten metaphysischen Psychologie eine so allgemeine und durchgreifende wie in Amerika.“ Das ist nicht zu verwundern. Nachdem in diesem Lande des Go-ahead schon durch die Werke von Locke, James Mill und John Stuart Mill die empiristische Richtung die

Oberhand erhalten hatte, konnte es nicht ausbleiben, daſs die Evolutionsphilosophie Herbert Spencers und Darwins und ebenso nachher die in Deutschland aufgekommene Psychometrie, Psychophysik und Psychophysiologie baldigen Eingang wie auch weiteste Verbreitung und Pflege fanden.

George Trumbell Ladd, Professor der Universität Yale, welcher übrigens dem Dualismus treu geblieben ist, begann sogar, nach einem Artikel der Revue, seine psychophysiologischen Studien im Jahre 1879 ohne Kenntnis von Wundts epochemachendem Werke. Aber es war ein Schüler des letzteren, Stanley Hall, welcher das erste psychologische Laboratorium 1887 eröffneté. Im Jahre 1892 wurde The American Psychological Association gegründet, welche die Förderung der Psychologie als Wissenschaft, d. h. als Experimentalwissenschaft, sich zum Ziele setzte und gelegentlich auch schon mit dem amerikanischen Naturforscher-Verein gemeinsame Sitzungen abgehalten hat. Jetzt zählen die Vereinigten Staaten über dreiſsig psychologische Laboratorien, die gröſstenteils dem Unterrichte dienen, und an den Hochschulen haben die Kurse über Experimentalpsychologie die metaphysischen fast ganz verdrängt.

Dieser Stand der Dinge spiegelt sich wider in der psychologischen Rundschau, welche als Organ der American Psychological Association betrachtet werden kann und wesentlich eine Zeitschrift für experimentale und physiologische Psychologie ist.

Die Berichte über Labatorium-Experimente (bezüglich der Sinnesempfindungen, Reaktionszeit, Wahrnehmungsschwelle, Ermüdung und Müdigkeit usw.), über inquisitorische Zusammenstellungen von Bewuſstseinstatsachen (Ideenassoziationen, Suggestionen, Vorahnungen, Erinnerungen usw.), über rein physiologische Beobachtungen (bezüglich des blinden Fleckes, des Schattens der Blutgefäſse auf der Netzhaut, des Sehpurpurs usw.), über gelegentliche Wahrnehmungen (der Lokalisation des Muskelsinnes in einem klinischen Falle, der Assoziation von Bildern und Tönen bei einer musikalischen Aufführung, des Einflusses des Äthers auf die psychischen Zustände usw.), endlich über Experimente und Beobachtungen an Tieren (wie die Thorndikes, welche jede Intelligenz beim Tiere ausschlieſsen), nehmen in der psychologischen Rundschau einen beträchtlichen Raum ein und bieten, dank der genauen Angabe der angewandten Instrumente und Methoden, eine ansehnliche Sammlung von kontrollierbaren Erfahrungstatsachen.

Die psychophysikalischen und physiologischen Experimente haben Resultate zutage gefördert, welche nicht immer der Kritik standhalten. Manchmal geht ihnen jede Berechtigung ab, weil

die Methode mangelhaft war, ein Vorwurf, der uns mehrmals in der vorliegenden Revue begegnet ist, und der insbesondere mit offenbarem Rechte von Mary Whiton Calkins gegen Professor Jastrow bezüglich seiner Ermittelung der habituellen Ideen und Gedanken bei Männern und Frauen erhoben worden ist.

Mitunter ist es die Deutung oder Wertung des tatsächlich Gegebenen, die zu beanstanden ist, weil dabei leicht Subjektivismus mitunterläuft. So scheint uns, dafs Josiah Royce in seiner Abhandlung „Die Psychologie der Erfindung" bei der Erklärung der vorgelegten Handzeichnungen mehr hineinlegt, als darin liegt.

Der gewöhnlichste Fehler aber ist, dafs solchen Resultaten im allgemeinen eine zu grofse Tragweite beigemessen wird.

In dieser Beziehung finden sich in der ps. Revue stellenweise recht nüchterne Urteile.

„Es war," so heifst es in einer A. B. unterzeichneten Rezension, „vor einigen Jahren, mitten in der Reaktion gegen die Metaphysik, Mode, die Psychologie zugleich mit der Physiologie zu behandeln, aber nachdem die Experimental-Psychologie ihre Unabhängigkeit erstritten, können wir sagen, dafs die noch hypothetischen Theorien über Cerebral-Lokalisation kein direktes oder fundamentales Interesse für die Psychologie bieten. Ordentlich kontrollierte introspektive Untersuchungen eröffnen uns weit nützlichere Wege in das Herz unseres Faches."

Anderswo ruft C. L. Herrick aus: „Wie viele Ries guten Papiers sind nutzlos verschrieben worden, um den psychophysischen Parallelismus darzutun oder zu widerlegen!" „Dieses angeblich wissenschaftliche Prinzip," meint seinerseits Ladd, „ist weit davon, eine evidente Folgerung der psychophysikalischen Untersuchung zu sein. Sogar die einfachsten Beziehungen zwischen den Phänomenen niedrigster Ordnung des Bewufstseins und den begleitenden Tätigkeiten des Gehirns sind zu schwankend, zu kompliziert und zu wandelbar, um unter dasselbe gebracht zu werden."

Derselbe hob auch in einer Rede vor dem Psychologen-Verein die Unzulänglichkeit der im engen Raume der Schule gemachten Experimente und Erhebungen hervor und verlangte, dafs die Psychologen die menschliche Natur in der weitesten Sphäre ihrer Manifestation studieren sollten, gemäfs dem Worte:

Willst du dich selber erkennen, so sieh, wie die andern es treiben;
Willst du die andern verstehn, so blick in dein eigenes Herz.

Ja, er erklärte es für geradezu „unwissenschaftlich, um nicht zu sagen unmoralisch, mit Ignorierung dessen, was die Beobachter der menschlichen Natur im Freien wissen, auf Grund einiger

Tausende Reaktionen im psychologischen Laboratorium etwa den Determinismus aufzustellen oder die moralischen und religiösen Gesinnungen der Menschheit in Modifikationen von Lust und Leid aufzulösen oder auch die Berechtigung jener instinktiven Metaphysik abzuleugnen, ohne welche der Schulmann vom Geschäftsmann mit Recht als einer angesehen wird, dem es an gesundem Menschenverstand gebricht."

„Nach meiner bescheidenen Meinung," sagt William James in seinen Talks to Teachers, „gibt es keine ‚neue Psychologie', welche diesen Namen verdiente. Was wir haben, ist lediglich die Psychologie, welche zur Zeit Lockes begann mit etwas Psysiologie des Gehirns und der Sinne, etwas Evolutionstheorie und einigen Verfeinerungen des introspektiven Details."

Shorey geht noch weiter und sagt: „Während wir alle übereinstimmend vor einer Verquickung der Psychologie mit der Metaphysik warnen, befaſst sich die psychologische Literatur groſsenteils mit Kontroversen über metaphysische Begriffe, welche durch die Hintertür wieder eingeführt worden sind, und die Psychologen, welche am lautesten gegen die Metaphysik protestieren, sind gerade am meisten darin verstrickt." Ähnlich schreibt A. C. Armstrong in seinem Referat über Ladds Philosophy of Mind, an Essay in the Metaphysics of Psychology: „Es ist eine leichte Aufgabe für Professor Ladd, zu zeigen, daſs selbst die Naturwissenschaft, auf deren Niveau unsere ‚neue Psychologie' zu stehen beliebt, mit metaphysischen Elementen durchschossen ist, und eine ebenso leichte, wenngleich noch etwas neue Arbeit, mit Beispielen nachzuweisen, daſs erklärte Widersacher der Metaphysik (wie Hoeffding, James und Flournoy) zu denjenigen gehören, welche am meisten gegen ihr eigenes erstes Prinzip verstoſsen." Solches jedoch sei leicht erklärlich und dürfe keinen irre machen: „Die Psychologie liegt noch in den Wehen ihrer neuen Geburt", und mit der Zeit wird die neue Wissenschaft „ebenso gute Garnitur von „wirkenden Prinzipien erhalten", wie sie jetzt schon die übrigen Naturwissenschaften besitzen.

Sehen wir von den Wechseln auf die Zukunft ab, mit denen nichts anzufangen ist, so bleibt das Geständnis der nackten Tatsache, daſs sich mit den Resultaten der neuen Methode allein keine Wissenschaft der Psychologie aufbauen läſst.

Von Wundt, den er doch als „den gröſsten Repräsentanten der experimental-wissenschaftlichen Methode" ausdrücklich anerkennt, schreibt J. Mc Keen Cattell: „Er weiſs sich nicht in die echt wissenschaftliche Attitüde zu schicken, welche die Evidenz abwägt und abwartet, sondern er hält es für möglich und angebracht,

in allen Fragen grofs und klein ein endgültiges Urteil abzugeben. Er betrachtet die Welt als ein Panorama mit ihm selbst in der Mitte und vergifst dabei, dafs aufserhalb dieses Standpunktes die Sache sich anders ansieht, oder dafs ein aus fragmentarischen Elementen zusammengesetztes Panorama nur für den Hersteller selbst Bestand hat.“

Man könnte gleiches von allen modernen Psychologen sagen, welche sich nicht auf die Erforschung und Behandlung einzelner, mehr dem Experiment unterliegenden psychischer Elemente beschränken, sondern, dem inneren Drange des Menschengeistes folgend, zu einer tieferen und umfassenderen Erfassung des Seelenlebens vorzudringen versuchen; denn sie können das dazu notwendige Licht nicht aus den fragmentarischen Resultaten der Experimentalpsychologie, sondern nur aus der Metaphysik hernehmen. Daher sehen wir auch bei den allgemeineren Artikeln dieser Rundschau überall aus dem Hintergrunde den philosophischen Standpunkt des Verfassers als einen zu den Erfahrungstatsachen hinzutretenden mafsgebenden Faktor hervorschillern. Und, was am eklatantesten die Unzulänglichkeit der durch die Experimentalmethode sichergestellten Ergebnisse beweist, alle Weltanschauungen finden da Vertreter: Dualismus und Monismus, Materialismus und Idealismus, Atomismus und Dynamismus. Hier plädiert W. P. Montague, man kann wohl sagen, gegen den Strom schwimmend, für die besondere Seelensubstanz; andere sind nur besorgt, im psycho-physikalischen Getriebe der menschlichen Maschine ein Plätzchen für die Freiheit zu finden; wieder andere ergiefsen ihren Spott über dieses „Kämmerlein ohne Tür und Fenster“, „das Allerheiligste der Freiwillisten“, und, damit wollen wir abbrechen, Hiram M. Stanley gibt uns eine langatmige Psychologie der Religion, nach welcher diese als psychische Tatsache, wie sie, auch nachdem die Götter vor dem Lichte der Wissenschaft die Flucht ergriffen, bestehen bleibt, wesentlich ein Abhängigkeitsgefühl darstellt, das im Hunde, dem religiösesten Tiere, noch in seinem primitiven Stadium vorliege, im Menschen aber zunächst sich zum Herrenkult entwickelte, indem vom Schutzherrn auch über dessen Tod hinaus Hilfe erwartet wurde, und zuletzt auf abstrakte Gottheiten übertragen worden sei, jetzt jedoch, wo man die Naturgesetze genauer kennt und infolgedessen sich besser zu helfen weifs, nur noch, wie etwa die Musik, als Selbstzweck sich erhalten könne, insofern nämlich die Religion wenigstens einen inneren Trost gewähre. Bei Durchsicht einzelner dieser Artikel haben wir uns mehr als einmal eines Wortes erinnert, welches, unseres Erachtens, mit Unrecht von Wesley Mills auf

Thorndike gemünzt worden ist, aber darum nicht weniger eine beherzigenswerte Wahrheit enthält: „Später wird man wohl auf unser Zeitalter zurückblicken als auf eine Zeit, die sich durch eine grofsartige destruktive wie konstruktive Geistestätigkeit hervorgetan, die sich aber auch mit allzu simplen, aus erstaunlicher Dreistigkeit und Übereilung vorgebrachten Erklärungen zufrieden gegeben hat."

Nur ein einziges Mal schallt uns aus der psychologischen Revue eine Stimme oder vielmehr das Echo einer Stimme entgegen, welche, wenn nicht von vollem, so doch von einigem Verständnis für unseren Standpunkt zeugt. Es ist dies ein Auszug aus dem Schriftsatz, welchen Bruder Chrysostomus vom Manhattan College in N.-Y. und Mitglied des amerikanischen Psychologen-Vereins auf der Jahresversammlung zu Princeton im Jahre 1894 vorgelegt hat. Wir legen einfach die Übersetzung zu den Akten des Jahrbuchs. „Die positiven Ergebnisse der jüngsten Untersuchungen über den Willen durch Selbstbeobachtung und Experiment stimmen auffallend mit den Lehren der Scholastiker überein. Die aristotelischen Appetitus ersetzt die Conation (die Strebetätigkeit; denn die Hauptvertreter der neuen Psychologie haben wie mit der Seelensubstanz, so auch mit deren realen Vermögen geräumt, ein Umstand, den der Verfasser unberücksichtigt läfst). In der Form von Aufmerksamkeit betrachtet, ist diese entweder unäquivok bedingt und entspricht dann dem sensitiven Strebevermögen der scholastischen Philosophie, oder sie ist äquivok bedingt, und dann unterscheidet sie sich nicht wesentlich von der volitio der früheren Philosophen. Da aber die äquivok bedingte Aufmerksamkeit unter ihren Objekten auch das aufmerkende Subjekt selbst einschliefsen kann, so mufs sie eine geistige Tätigkeit sein; denn die Materie ist eines solchen reflexiven Prozesses unfähig. Mit anderen Worten, der aufmerkende Geist ist eine vernünftige Seele. In diesem Lichte kann die Apperzeption als die distinktive Qualität der Conation charakterisiert werden. Aber die Apperzeption setzt wenigstens eine solche intellektive Tätigkeit voraus, wie sie im begrifflichen Erkennen enthalten ist, und dieses hinwiederum hat die Sensation zur Voraussetzung, wodurch ein Berührungspunkt mit Munsterbergs Theorie gewonnen ist.

Weder eine rein autogenetische noch eine rein heterogenetische Theorie des Willens erklärt alle Tatsachen. Denn Conation ist nicht eine blofse Kombination von Empfindungen, auch nicht die Resultante von Affekt und Sensation und ebensowenig Affekt allein. Weiterhin reicht die peripherische Reizung nicht hin, um

das aktive Element der Conation zu erklären, und eine ausschliefslich zentrale Erregung läfst anderseits den äufseren Einflufs unbeachtet. Wir müssen demnach eine Theorie annehmen, welche sich in der Mitte zwischen beiden Extremen hält. Deshalb wird man auch annehmen müssen, dafs Wundt vielmehr das physiologische Korrelat als das psychische Faktum bestimmt.

Die Hauptschwierigkeit bezüglich der Freiheit findet man in der Verknüpfung des freien Willens mit dem Kausalitätsgesetz, welches Gesetz übrigens in das Gebiet der Metaphysik gehört, da innerhalb der Grenzen der Psychologie nur Indeterminismus in Frage kommt. Ursache bezeichnet wesentlich die Einwirkung eines Agens auf irgend ein Subjekt. Aber frei und unverursacht sind nicht gleichbedeutend. Jeder Willensakt ist ein Wollen, aber nicht jeder ist ein freies Wollen. Denn obgleich die Vorstellung von Lust oder Leid verursachenden Objekten, die Motive also zusammen mit dem Temperamente und der allgemeinen subjektiven Verfassung eines Menschen in diesem den spontanen Impuls seines Willens determinieren, so ist es doch eine Tatsache der bewufsten Erfahrung, dafs oftmals derselbe zu gleicher Zeit eine dem Impulse entgegengesetzte Anstrengung zustande bringen kann und bringt. Nur unter diesen Verhältnissen hervorgebrachte Akte werden mit Recht frei genannt, und sie involvieren wesentlich die Macht zu wollen oder nicht zu wollen.

Dennoch findet das Kausalitätsgesetz, selbst in der engeren Bedeutung, in der es für die Naturwissenschaften gilt, auch auf die freien Handlungen im grofsen ganzen Anwendung; denn wir können mit gröfserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit vorherbestimmen, was unter gegebenen Umständen die Menschen im allgemeinen tun werden. Schliefslich ist Wundts Behauptung, dafs ein freier Akt notwendig ein unverursachter ist, virtuell ein Zugeständnis, dafs der Wille der materiellen Kraft überlegen und folgerichtig geistig ist."

Während dieser Vertreter der alten Philosophie den Repräsentanten der modernen Psychologie, nach unserer Meinung, allzuweit entgegenkommt, begegnen wir auf dieser Seite mitunter einer Stimmung, die in einem anderen Grunde als in der Theorie wurzelt und ein Anlafs ist, den Gegensatz lieber zu verschärfen als auszugleichen.

Besonders freimütig läfst sich William James aus, für den „die scholastische Philosophie weiter nichts ist als pedantisch gewordener gewöhnlicher Menschenverstand".

„Die Seele," schreibt er, „ist eine Entität, und wahrhaftig eine von der allerschlechtesten Sorte, eine scholastische, und

dazu noch etwas, was Heil oder Verdammnis treffen soll. Was mich betrifft, so bekenne ich offen, dafs die Antipathie gegen die Seele, mit der ich mich belastet finde, eine alte Herzenshärte ist, von welcher ich nicht einmal mir selbst genügend Rechenschaft geben kann. — Ich will zugeben, dafs, wenn Seelen existierten, die wir als Erklärungsprinzip gebrauchen könnten, die formelle Erledigung der vorliegenden Fragen glatter zu Ende kommen würde. Ich gebe zu, dafs die Seele ein Einigungmittel sein würde, während Hirnprozesse und Ideen, mögen sie noch so synchronisch sein, gar keine vermittelnde Wirksamkeit aufweisen. Trotz dieser Zugeständnisse aber greife ich in meinem Psychologisieren niemals zur Seele. Wenige von uns wären imstande, für unser Mifsfallen (bezüglich der Seele) adäquate Gründe anzugeben. Um so mehr Ehre gebührt unserem Kollegen von Yale, dafs er diesem so unpopulären Prinzip treu bleibt."

Professor Ladd, der Kollege von Yale, verwahrte sich gegen die Annahme, dafs er „an die Seele der altmodischen Ontologie glaube".

Und Professor Newbold leitet seine Theorie über „die autonomen Prozesse" mit folgenden Worten ein:

„Es wird jetzt allgemein angenommen, dafs Prozesse analog denjenigen, welche normal das Bewufstsein begleiten, mitunter in Verbindung mit einem Gehirn stattfinden, ohne dafs sie in dem zu diesem Gehirn gehörenden Bewufstsein zur Vorstellung kommen." Die einfachste Erklärung wäre, „dafs der Hirnrindeprozefs als solcher allein nicht genügt, um einen mentalen Zustand hervorzubringen, sondern dazu der Mitwirkung eines anderen Faktors bedarf. Diese Hypothese hat aber zu viel Ähnlichkeit mit der alten Seelentheorie, um in der zeitgenössischen Psychologie eine günstige Aufnahme zu finden."

Wir meinen, der Widerstreit der Meinungen im eigenen Lager sollte die Vertreter der Experimentalpsychologie veranlassen, nicht so wegwerfend von der alten Philosophie und dem common sense zu sprechen und vor allem nicht einfache Erklärungen blofs darum a limine abzuweisen, weil sie daran erinnern, oder gar Mode und Gelehrtenpopularität zu einem Kriterium der Wahrheit zu erheben. Den alten Denkern stand die Introspektion und die Beobachtung der Offenbarungen der Seele im Leben der ganzen Menschheit zur Verfügung. Die Fundamentallehren ihrer Psychologie stehen auf sicherem Grunde. Wir glauben nicht, dafs sich etwas daran ändern läfst. Was aber nottut, das ist eine Erneuerung des Überbaus unter Benutzung der aus dem neuen Arbeitsfelde der physiologisch-experimentalen Psychologie gewonnenen

soliden Elemente; denn es entspricht ganz dem Geiste, der sich in den Werken eines Aristoteles, eines sel. Albertus Magnus oder eines hl. Thomas von Aquin kundgibt, mit allen Mitteln und auch im materiellen Substrat dem Wesen des Seelenlebens nachzuspüren.



IST DIE GESCHISCHTE WISSENSCHAFT?

Von

Dr. M. GLOSSNER.

Diese in neuerer Zeit oft aufgeworfene Frage ist erst jüngst zum Gegenstande einer kurzen Erörterung vonseiten des durch seine philosophischen Arbeiten rühmlichst bekannten Luzerner Professors Dr. N. Kaufmann gemacht worden (Monatrosen Nr. XI 1902). Veranlassung dazu gab eine Besprechung unseres Artikels in diesem Jahrbuch: „Katholizismus und moderne Kultur", die der Redakteur der genannten Zeitschrift, A. Büchi, in eben derselben (Monatrosen 46. Jahrg. Nr. X S. 541 ff.) veröffentlichte.

In dieser Besprechung ist folgendes zu lesen: „Der Hauptsache nach polemisiert Glofsner gegen die Ansichten Ehrhards über Scholastik und Neuscholastik gegenüber der letzteren. Dabei glaubt er gegen Ehrhard einen vernichtenden Stofs zu führen, wenn er der Ansicht der Scholastik beipflichtet, dafs die Geschichte keine Wissenschaft sei, und von diesem Standpunkt werden auch Ehrhards geschichtsphilosophische Behauptungen a limine abgewiesen. Es gebe, genau gesprochen, keine Geschichtsphilosophie, sondern nur eine Geschichtstheologie. . . . Sollte diese Ansicht, dafs die Geschichte überhaupt keine Wissenschaft sei, die zur Zeit eines Cäsarius von Heisterbach und eines Vitoduran wohl ganz amPlatze war, heute von der Neuscholastik allgemein geteilt werden, so würde es allerdings keines weiteren Beweises bedürfen, dafs die Neuscholastik keine genügende Fühlung mit dem wissenschaftlichen Betriebe der Neuzeit besitzt."

Der sehr geehrte Redakteur der „Monatrosen" mag sich beruhigen. Die „Neuscholastik" besitzt genügende Fühlung mit dem wissenschaftlichen „Betriebe" der Neuzeit. Gewifs, man betreibt heutzutage die Geschichte wissenschaftlich, ja sogar philosophisch. Wir wissen dies nur zu gut. Wir kennen die

aprioristischen Konstruktionen der Hegelschen Schule ebensogut als die blendenden Darstellungen moderner „Geschichtsbaumeister“, die der Geschichte den Gang vorschreiben, den sie, ihren nationalen und politischen Vorurteilen entsprechend, gegangen sein mufs, und zu diesem Behufe unterdrücken und hervorheben, wie es ihre vorgefafste Meinung erheischt. Es handelt sich aber in unserer Frage nicht um das, was tatsächlich geschieht, nicht um die Tatsache, sondern um das, was zu Recht besteht, es ist eine quaestio juris, nicht eine quaestio facti. Und da kommen Begriffe in Betracht, die eine philosophische Behandlung erfordern. Es fragt sich nämlich: was ist Geschichte, was ist Wissenschaft, Fragen, die mit dem Hinweis auf den tatsächlichen Betrieb noch lange nicht beantwortet sind.

Die „Neuscholastik“, soweit sie den wissenschaftlichen Charakter der Geschichte bestreitet, soll also der Fühlung mit der neuzeitlichen Wissenschaft ermangeln und auf dem Standpunkt eines Cäsarius von Heisterbach stehen, mit anderen Worten auch in dieser Rücksicht das Mal der bekannten „Rückständigkeit“ an sich tragen. Nun läfst sich aber nachweisen, dafs unsere Auffassung der Geschichte keineswegs eine neuscholastische Eigentümlichkeit, kein (wie die Logiker sich ausdrücken) proprium der Neuscholastik sei, da sich Vertreter derselben finden, die der Geschichte den Rang einer Wissenschaft vindizieren, während hinwiederum Anhänger, ja „Koryphäen“ der neueren Philosophie, denen man doch wohl Fühlung mit dem wissenschaftlichen Betriebe der Neuzeit nicht absprechen wird, dennoch der Geschichte die Bedeutung, Wissenschaft zu sein, entschieden versagen.

Unter den Vertretern der Neuscholastik nimmt unstreitig P. Tilmann Pesch eine hervorragende Stelle ein. Nun beantwortet er die Frage: Sitne historia scientiis annumeranda? in seinen monumentalen „Institut. Logicales“ dahin, dafs die Geschichte im eigentlichen Sinne eine Wissenschaft sei. Allerdings mufste er sich von Ausonio Franchi, einem Philosophen, dem man ebenfalls „Fühlung mit dem wissenschaftlichen Betriebe der Neuzeit“ wird zuerkennen müssen, obgleich er nach langen Irrfahrten im Ozean moderner Systeme schliefslich im Hafen der „christlichen, thomistischen“ Philosophie eingelaufen ist und darin die Ruhe und Befriedigung gefunden hat,[1] er mufste sich, sagen wir, auf seine eigenen Definitionen von Wissenschaft und Geschichte hinweisen lassen, mit denen jene Antwort im Widerspruche steht. Peschs Definition nämlich lautet: Scripta alicuius facti narratio

[1] S. sein dreibändiges Werk: Ultima Critica, Milano, Palma.

vocatur historia. Die historische Gewifsheit aber definiert derselbe als ea certitudinis moralis species, quae versatur circa facta, quorum testes non fuimus, sed quae nobis a testibus referuntur. Vi vocis strictiore est certitudo factorum, quae nobis innotescunt per scriptam alicuius facti narrationem.

Was ist nun demselben P. Pesch zufolge die Wissenschaft? Eine cognitio rerum per causas. Unter Erkenntnis ist hier die schlechthinige, d. h. wahre, vollkommene, gewisse und evidente zu verstehen, die wahre mit Ausschlufs jeden Irrtums, die vollkommene im Unterschiede von der rein begrifflichen (apprehensio simplex), die gewisse mit Ausschlufs der blofsen Meinung, die evidente im Unterschiede vom Glauben. Das Wort: Wissenschaft, Wissen wird zwar auch in einem weiteren Sinne genommen, in welchem es die sinnliche Erfahrung umfafst, sowie in einem engeren von jeder intellektuellen Erkenntnis. Im strikten Sinne aber bedeutet es die durch Demonstration gewonnene Erkenntnis, nach der von Aristoteles gegebenen Erklärung: Wissen heifst die Ursache erkennen, durch die eine Sache ist, und zwar erkennen, dafs sie Ursache derselben ist, sowie dafs die Sache sich nicht anders verhalten könne. Daher handelt die Wissenschaft wie nur vom Allgemeinen, so auch nur vom Notwendigen und in keiner Weise vom Accidentellen. „Scientia humana non potest esse nisi de rebus sive universalibus, sive singularibus ut eae subsunt rationibus universalibus, i. e. notionibus ab universalitate rerum abstractis."

Vergleicht man nun — so argumentiert Franchi — diese Definitionen miteinander, so ist das Formalobjekt der Wissenschaft notwendig, allgemein, überzeitlich; dagegen das der Geschichte kontingent, partikulär, zeitlich. Die Methode der Wissenschaft ist die Demonstration, dagegen die der Geschichte die Erzählung; eine Tatsache erzählen heifst aber nicht sie beweisen (d. h. aus Gründen, Ursachen ableiten). Eine erzählende Beweisführung wäre soviel als eine Erzählung, die nicht Erzählung, sondern wissenschaftliche Argumentation ist.

Gleichwohl sucht P. Pesch die These „Die Geschichte ist Wissenschaft im eigentlichen Sinne" durch folgende drei Gesichtspunkte zu stützen: 1. sie ist Wissenschaft, sofern die Erkenntnis geschichtlicher Dinge von Gesetzen und allgemeinen Regeln geleitet wird; 2. sofern sie die Ursachen der Ereignisse aufzudecken bemüht ist und zur Aufstellung von Gesetzen führt, nach denen die Menschen zu handeln pflegen; 3. sofern sie metaphysischen Prinzipien unterliegt und zur besseren Erkenntnis derselben anleitet.

Gegen diese Argumentationsweise bemerkt Franchi schlagend, dafs, wenn man dieselbe auf einen Syllogismus reduzieren würde, der Untersatz lauten müfste: Die Geschichte ist eine demonstrative Erzählung von notwendigen, allgemeinen, ewigen (wenigstens im negativen Sinne des zu allen Zeiten gültigen) Dingen. Denn nur unter dieser Voraussetzung könnte der eigenen Definition Peschs zufolge der Schlufssatz lauten: also ist die Geschichte scientia proprie dicta. Es ist aber im Argumente Peschs weder von einer demonstrativen Erzählung, noch von Notwendigkeit, Allgemeinheit, Ewigkeit die Rede. „Und in Wahrheit — so fährt Franchi wörtlich fort — es konnte ihm auch gar nicht in den Sinn kommen, davon zu reden, da es sich immer um die Geschichte im bestimmten Sinne der menschlichen Geschichte handelt, d. i. de eventibus in vita quum hominum singularium, tum gentium contingentibus. Als eminent scholastischer, d. h. musterhaft (esemplarmente) katholischer Philosoph anerkennt er nun aber im Menschen den freien Willen und läfst folglich in den menschlichen Ereignissen (eventus humani) die Mitwirkung einer freien Ursache zu, welche die allgemeine, notwendige und beständige Determination ihrer Akte schlechterdings ausschliefst. Wie kann er also in der Geschichte die spezifischen Charaktere der Wissenschaft erkennen?

Die für den wissenschaftlichen Charakter der Geschichte vorgebrachten Gründe erweisen sich, näher besehen, als Schein. Die Geschichte lehrt die Methode genauerer Erforschung und wahrheitsgetreuer Berichterstattung. So P. Pesch. Nun ist aber dies Sache der Logik, und der damit begründete wissenschaftliche Anspruch gebührt der Logik, nicht der Geschichte. Ferner: die Geschichte stellt Gesetze auf, nach welchen die Menschen handeln. Hierauf ist zu sagen: handelt es sich um uneigentliche Gesetze, mit denen die Freiheit besteht, so wird dadurch die Geschichte nicht zur Wissenschaft. Die sogenannten historischen Gesetze und Regeln sind weder notwendig, noch allgemein, noch beständig, wie sie die strikte Wissenschaft erheischt. Beruft man sich auf die Abstraktion und Induktion ethischer Wahrheiten aus den Tatsachen der Geschichte, so fungiert der Geschichtsforscher und Geschichtsdarsteller in diesem Falle als Ethiker, wie im ersten, als Logiker und von einer Geschichtswissenschaft kann auch aus diesem Grunde nicht geredet werden.

Endlich beurteilt die Geschichte die Ereignisse nach den höchsten philosophischen (metaphysischen) Grundsätzen, sei es nun entweder nach den Prinzipien einer empirischen oder einer rationellen Methode. Da nun aber nach dem eigenen Zugeständnis

des P. Pesch beide Richtungen die naturwissenschaftlich-positivistische und die aprioristisch-rationale die Freiheit aufheben und folglich genötigt sind, den Ereignissen Gewalt anzutun, indem sie dieselben entweder den Gesetzen einer mechanischen Kausalität unterwerfen oder aus willkürlich angenommenen Ideen konstruieren, so ist offenbar keine dieser Methoden geeignet, den Anspruch der Geschichte auf den Charakter einer Wissenschaft zu rechtfertigen.

Es gibt aber noch eine dritte Richtung, sagt uns P. Pesch, die nicht in die genannten Irrtümer verfällt, da sie wie die Freiheit so auch eine göttliche Vorsehung anerkennt. Als Vertreter derselben werden der hl. Augustin, Orosius, Dante, Bossuet, Baronius, Petavius, Mabillon, Tillemont, Muratori, Vico, G. Müller, F. Schlegel, Görres genannt. Nicht mit Unrecht bemerkt hiergegen Franchi, mit Ausnahme Vicos sei es wohl keinem der Genannten auch nur im Traume eingefallen, je als „metaphysische Gesetzgeber der Geschichte“ angesehen zu werden. Sie folgten den Spuren Augustins und Bossuets; diese aber „gaben staunenswerte Versuche einer Theologie der Geschichte, nicht aber eine Philosophie derselben“. Sie betrachten die Geschichte im Lichte der Offenbarung, waren aber weit davon entfernt, aus ihr eine von metaphysischen Prinzipien ausgehende strikte Wissenschaft machen zu wollen.

P. Pesch verhehlt sich indessen selbst nicht einen möglichen Einwand gegen seine Auffassung, der geeignet ist, dieselbe endgültig abzutun, und dahin geht, dafs sich jede reale Wissenschaft auf Metaphysik oder Mathematik oder Physik reduziert. Nun kann aber die Geschichte auf keine von ihnen zurückgeführt werden. Die Antwort lautet: die Geschichte reduziere sich auf die L o g i k, sofern sie die Regeln der historischen Forschung feststellt, auf E t h i k und P s y c h o l o g i e (die einen Teil der Physik bildet), sofern sie die Tatsachen auf ihre Ursachen zurückführt, auf M e t a p h y s i k, insoweit sie dieselben im Lichte metaphysischer Prinzipien (z. B. der göttlichen Vorsehung), endlich auf die T h e o l o g i e, sofern sie ebendieselben vom Standpunkt der göttlichen Offenbarung betrachtet. In dieser Antwort ist zugestanden, dafs die Geschichte, gerade inwiefern sie dies ist, nämlich Erzählung, Darstellung des Geschehenen, nicht strikte Wissenschaft ist, sondern nur, sofern sie anderen Wissenschaften die Gesetze und Theorien entnimmt, die ihr zur Sicherstellung der Realität der Tatsachen, ihrer Ursachen und Ziele, ihres kulturellen, moralischen, religiösen Wertes behilflich sein können.

In diesem Sinne k ö n n t e man von einer Wissenschaft der

Geschichte reden, und zweifellos geschieht es in demselben Sinne, wenn der Herausgeber der Monatrosen auf den modernen wissenschaftlichen Geschichtsbetrieb hinweist, mit dem die Neuscholastik keine Fühlung besitzen soll.[1]

Man könnte, sagen wir mit Ausonio Franchi; es wäre aber diese Redeweise — so fährt dieser unser scharfsinnige Gewährsmann fort — eine sehr uneigentliche und mifsbräuchliche. Denn in der Frage, ob die Geschichte Wissenschaft sei, handelt es sich darum, zu wissen, ob das Prädikat: Wissenschaft dem Subjekt: Geschichte zukommt oder nicht, d. h. ob die wesentlichen Merkmale des Begriffs: Wissenschaft auch solche des Begriffs: Geschichte seien. Was ist nun aber das begriffliche Wesen der Geschichte? Nach des P. Pesch eigener Erklärung ist Geschichte Darstellung der im Leben des Menschen als solchen, d. h. sofern er ein mit geistiger und sittlicher Aktivität oder freiem Willen begabtes Agens ist, vorgefallenen Tatsachen. Die Antwort auf unsere Frage kann folglich keine bejahende sein; denn diese würde bedeuten: Die Darstellung, Erzählung menschlicher Tatsachen, die wesentlich kontingent und partikulär sind, hat die der Wissenschaft wesentlichen Charaktere der Notwendigkeit und Allgemeinheit. Wollte man demungeachtet affirmativ antworten, so könnte dies nur in ganz uneigentlicher und indirekter Weise geschehen, indem man die Geschichte nicht nach dem, was sie per se et simpliciter ist, sondern nur per accidens und secundum quid, ins Auge fassen würde.

In der Tat ist die Geschichte wesentlich Darstellung von Tatsachen, und daher besteht ihre aus ihrem Wesen resultierende Aufgabe in dem wahrheitsgetreuen Berichte über die Taten und Schicksale des Menschen. Da nun allerdings alles Geschehen eine Ursache hat, so hat die Geschichte auch nach den Ursachen der Handlungen und Begebnisse zu forschen, dabei aber eingedenk zu sein, dafs spezifisch menschliches Handeln aus freien Ursachen resultiert, dafs sonach alles Ableiten aus Gründen mehr

[1] Ähnlich, wie P. Pesch, äufsert sich über den wissenschaftlichen Charakter der Geschichte der durch seine aristotelischen Forschungen verdiente Kanonikus Prof. Dr. Kaufmann: „Die Geschichte wird Wissenschaft erst dadurch, dafs sie die Ursachen der einzelnen Tatsachen feststellt und namentlich als Kulturgeschichte nach allgemeinen Gesetzen die geschichtlichen Fakta beurteilt. Dieses geschieht aber durch die moderne Geschichtsforschung, und insofern hat das in der Gegenwart so eifrig gepflegte Studium der Geschichte einen echt wissenschaftlichen Charakter, was gewifs jeder Neuscholastiker zugeben wird." Monatrosen Nr. XI 1902. Auf Grund der obigen Ausführungen dürfte, wie ich glaube, eine Verständigung mit dem verehrten Herrn Verfasser nicht schwer sein.

oder weniger nur den Wert von Konjekturen besitzt. Einer Geschichtsdarstellung, welche die Ereignisse nach politischen, philosophischen, naturalistischen Gesichtspunkten in der Weise der Sybel, Treitschke, Hegel, Buckle meistert, da hervorhebt, dort unterdrückt, wäre die einfachste mittelalterlich chronikalische Erzählung der Tatsachen unbedingt vorzuziehen, auch wenn jene sich in das glänzendste Gewand kleiden würde. Die Geschichte darf nicht zum „Magazin“ für poetische, politische, philosophische Zwecke herabgewürdigt werden. Damit soll dem Geschichtschreiber nicht das Recht benommen werden, durch moralische, politische, religiöse Reflexionen für sich und andere aus den Lehren der Geschichte Gewinn zu ziehen. Je vielseitiger seine Bildung, je umfassender seine Erfahrung, je tiefer seine Menschenkenntnis, je weiter sein geschichtlicher Horizont sind, desto lehrreicher und fruchtbringender wird seine Darstellung sich erweisen. Mit dem allen aber wird die Geschichte nicht zur strikten Wissenschaft, da nicht notwendige und allgemeine Wahrheiten, wie die der Physik, Mathematik, Metaphysik und Logik, sondern kontingente und partikuläre ihren Inhalt bilden.

Wir sagten, die Ansicht, Geschichte sei nicht strikte Wissenschaft, bilde keine ausschliefsliche Eigentümlichkeit der Neuscholastik. Unter den neueren Philosophen vertritt die nämliche Auffassung Schopenhauer, ein Autor, der durchaus nicht im Verdachte scholastischer Sympathien steht. Und zwar sind es im wesentlichen dieselben Gründe, wie die von uns geltend gemachten, die der Frankfurter Philosoph gegen den wissenschaftlichen Charakter der Geschichte ins Feld führt.

Zwar hat man Schopenhauers Geschichtsauffassung aus seinem subjektiven Idealismus erklären wollen. „Weil Schopenhauer — so äufsert sich sein Bewunderer Frauenstädt (s. v. Hartmann, Neukantianismus, Schopenhauerianismus usw. S. 150 ff.) — die Zeit für eine blofs subjektive Anschauung hält, gilt ihm alles Werden und Geschehen als ein subjektiver Schein, dem keine Wahrheit inbezug auf das ewig unveränderliche Sein zukommt. Darum kann ihm die Geschichte nur als der lange, schwere und verworrene Traum der Menschheit erscheinen, in dem kein vernünftiger Zusammenhang, kein Plan, kein Fortschritt ist, in dem nichts Neues geschieht, sondern stets nur dasselbe in aller Verschiedenheit des Kostüms sich wiederholt . . . Dafs Schopenhauer zu keiner Zeit seines Lebens von dieser Verachtung der Geschichte sich zu emanzipieren vermochte, ist der beste Beweis dafür, dafs er niemals mit dem subjektiven Idealismus gebrochen hat.“

Mag es sich mit diesem Zusammenhang wie immer verhalten,

so steht anderseits doch fest, dafs der „subjektive“ Idealismus Schopenhauer nicht abgehalten hat, die „Idee“ in die Natur einzuführen und so mit seinem Antipoden Hegel eine Art von objektivem Idealismus der Natur zu lehren, der, konsequent verfolgt, auch zu einem solchen der Geschichte hätte führen können, d. h. zu einer idealistisch-aprioristischen Konstruktion der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit. Mit mehr Recht würde man einen Zusammenhang der Schopenhauerschen Geschichtsauffassung mit der Annahme eines blinden, egoistischen Willens als Grundprinzip aller Realität, dem das Erkennen selbst untergeordnet ist, behaupten dürfen. Denn ein solcher schliefst allerdings eine planvolle Entwicklung aus, weshalb der neueste Vertreter des Schopenhauerschen Voluntarismus, E. v. Hartmann, in demselben Grade, in welchem er sich von Schopenhauer entfernt und sich Hegel nähert, auch von der Geschichtsauffassung Schopenhauers abgerückt ist.

Indes von solchen Zusammenhängen abgesehen, begründet Schopenhauer selbst die Ansicht, dafs die Geschichte nicht Wissenschaft sei, durch Argumente, die jedem einleuchten, der sich einerseits klar gemacht hat, was Wissenschaft und was Geschichte ist, anderseits aber sowohl an dem übereinstimmenden Sprachgebrauch des Aristoteles, der Scholastik und Kants festhält, dem zufolge wahres Wissen allgemeines und notwendiges Erkennen ist, als auch an der allgemeinen Überzeugung, dafs der freie Wille den ausschlaggebenden Faktor im spezifisch-menschlichen Handeln, den Einschlag im Gewebe der Geschichte bildet.

Vernehmen wir nunmehr, wie sich Schopenhauer im 38. Kapitel des dritten Buches seines Hauptwerkes „Über Geschichte“ ausspricht. „Blofs die Geschichte darf eigentlich nicht in ihre (der Wissenschaften) Reihe treten, da sie sich nicht desselben Vorteils wie die anderen rühmen kann; denn ihr fehlt der Grundcharakter der Wissenschaft, die Subordination des Gewufsten, statt deren sie blofse Koordination desselben aufzuweisen hat. Daher gibt es kein System der Geschichte, wie doch jeder anderen Wissenschaft. Sie ist demnach zwar ein Wissen,[1] aber keine Wissenschaft. Denn nirgends erkennt sie das Einzelne mittelst des Allgemeinen, sondern mufs das Einzelne unmittelbar fassen und so gleichsam auf dem Boden der Erfahrung fortkriechen; während die übrigen Wissenschaften darüber schweben, indem sie umfassende Begriffe gewonnen haben, mittelst deren sie das Einzelne beherrschen und wenigstens innerhalb bestimmter

[1] d. h. im weiteren Sinne, in welchem man jede gewisse Erkenntnis Wissen nennen kann. Das historische „Wissen“ beruht übrigens auf Zeugnissen und entfaltet sich nicht in Axiomen, Theoremen usw.

Grenzen, die Möglichkeit der Dinge ihres Bereiches absehen, so dafs sie auch über das etwa noch Hinzukommende beruhigt sein können. Die Wissenschaften, da sie Systeme von Begriffen sind,[1] reden stets von Gattungen, die Geschichte von Individuen. Sie wäre demnach eine Wissenschaft von Individuen, welches einen Widerspruch besagt. Da ferner die Geschichte es nur mit dem schlechthin Einzelnen und Individuellen zu tun hat, welches, seiner Natur nach, unerschöpflich ist, so weifs sie alles nur unvollkommen und halb. Dabei mufs sie zugleich noch von jedem Tage, in seiner Alltäglichkeit, sich das lehren lassen, was sie noch gar nicht wufste." Über den Pragmatismus der Geschichte bemerkt derselbe Philosoph: „Was es mit dem Pragmatismus der Geschichte auf sich habe, wird der am besten ermessen können, welcher sich erinnert, dafs er bisweilen die Begebenheiten seines eigenen Lebens, ihrem wahren Zusammenhange nach, erst zwanzig Jahre hinterher verstanden hat, obwohl die Data dazu ihm vollständig vorlagen: so schwierig ist die Kombination des Wirkens der Motive, unter den beständigen Eingriffen des Zufalls und dem Verhehlen der Absichten."

Verhält es sich so mit der pragmatischen Geschichtsdarstellung: wie wird es dann mit der sog. philosophischen bestellt sein? Man wird wohl den „Zufall" in Abrede stellen. Mit Unrecht: denn wenn es einen solchen vom göttlichen Standpunkt nicht gibt, so hat doch das menschliche Handeln mit „Zufällen" zu rechnen; ja es gäbe keine Freiheit ohne Kontingenz, und Gott selbst ist frei im Schaffen der Welt, weil das Objekt seiner schaffenden Macht kontingent ist.

Heben wir den Kern der Schopenhauerschen Argumentation heraus, so ist die Geschichte aus demselben Grunde, den die Scholastik geltend macht, nicht Wissenschaft, weil ihr Gegenstand, menschliches Handeln und menschliche Schicksale, der Charaktere der Wissenschaft, Allgemeinheit und Notwendigkeit, entbehrt.

Was hiergegen von Frauenstädt eingewendet wird, reduziert sich wesentlich auf dieselben Momente, die wir P. Pesch betonen sahen. „Die Geschichtschreibung braucht sich nur mit Wissenschaft, Kunst und Philosophie zu verbinden, braucht ihren Stoff nur mit wissenschaftlichen, künstlerischen und philosophischen Augen anzusehen, um demselben Wert zu verleihen, um ihn der Verachtung zu entreifsen, um ihn für die Erkenntnis des Wesens der Menschheit lehrreich zu machen." (v. Hartmann a. a. O.)

[1] Ihrem Inhalte, nicht ihrem Objekte nach, denn Gegenstand der realen Wissenschaften (Metaphysik usw.) ist das unabhängig vom Denken Seiende; nur die Logik hat es mit Begriffen oder genauer mit dem ens rationis zu tun.

In diesem Falle würde der Geschichtschreiber zum Künstler und Philosophen; und wenn er mit der Forderung der „Wissenschaft" Ernst macht, so wird er zum Geschichtsbaumeister und hört auf, Geschichtsdarsteller, treuer Berichterstatter der Schicksale und Taten der Menschheit zu sein. Dafs in der Geschichte ein Plan obwalte, dafs in ihr Spuren göttlicher Leitung sich kundgeben, leugnen wir nicht. Wenn wir aber nach Plan und Ziel die „Geschichtsphilosophen" fragen, so lautet die Antwort sehr verschieden, indem der eine den Kulturfortschritt, der andere die Erziehung zur Freiheit, ein dritter die Anhäufung von Bewufstsein und andere anderes als Ziel angeben. Den Schlüssel zum Verständnis vermag nur die Offenbarung zu bieten. Keine Betrachtung indes von irgend einem Standpunkt vermag der Geschichte den Stempel strikter Wissenschaft aufzuprägen. Was aber die Kunst der Geschichtschreibung betrifft, so ist sie gewifs etwas sehr Lobens- und Wünschenswertes; macht sie sich aber auf Kosten der Wahrheit und Treue geltend, so heifst dies Würze an die Stelle nahrhafter Kost setzen. Das Bestreben, die Geschichte zur Wissenschaft und weiterhin zur Kunst zu gestalten, hat in der Tat schon dazu geführt, dafs die Geschichte sich verflüchtigte und an ihre Stelle ein schönes Luftgebilde getreten ist, das weder auf den Namen Wissenschaft noch Kunst Anspruch erheben darf, da auch die wahre Kunst nie der Lüge dient.[1]

DIE IMMATERIALITÄT DER MENSCHLICHEN VORSTELLUNG.

Von

Dr. M. GLOSSNER.

Unter den Beweisen für die Geistigkeit der menschlichen Seele führt die scholastische Psychologie das Argument auf, das aus der Art und Weise geschöpft ist, wie der Verstand selbst die körperlichen Dinge erkennt, nämlich durch vollkommene Abstraktion, indem er nicht allein vom sinnlichen Stoff, sondern auch von den Bedingungen stofflicher Existenz, dem hic et nunc des sinnlich individuellen Daseins abstrahiert.

[1] Vgl. die Abhandlung Julian Riberas in der Rivista de Aragon, Nov. u. Dez. 1902 p. 908: „Meine Erwägungen haben mich auf neue Wege geführt; heute glaube ich, dafs die Geschichte eine Wissenschaft nicht ist, noch gewesen ist, noch je sein wird." Die nähere Ausführung soll in den folgenden Heften gegeben werden.

Eine gewisse Freiheit vom Stoffe kommt schon der sinnlichen Vorstellung zu. Denn indem wir, wie bereits Aristoteles bemerkt, den Stein wahrnehmen, resp. vorstellen, ist nicht der Stein selbst in der Seele, sondern sein Bild (die sog. species sensibilis). Diesem aber kommen offenbar die sensiblen Qualitäten — Farbe, Härte, dimensive Quantität — nicht zu. Es entspricht diese Seinsweise dem allgemeinen Grundsatze, dafs das Aufgenommene im Aufnehmenden nach der Weise des Aufnehmenden ist. Diese Immaterialität der species sensibilis ist jedoch eine unvollkommene, denn wie der aufsen bestehende Gegenstand selbst, so trägt auch sein die sensitive Seele, bez. das sensitive Seelenvermögen informierendes Bild die Merkmale körperlicher Existenz, rein numerische Individualität und, worin sich diese manifestiert, zeiträumliche Beschränktheit, an sich.

Wir haben also in Beziehung auf den Körper eine dreifache Seinsweise zu unterscheiden, die natürliche, die er in sich selbst besitzt, die relativ immaterielle, die ihm in der sinnlichen Erkenntnis zukommt, endlich die intellektuell-begriffliche, die in der völligen Abstraktion sowohl von der Materie als von den Bedingungen derselben besteht.

Die in der sinnlichen Wahrnehmung vollzogene Abstraktion darf somit nicht mit der Abstraktion des Verstandes verwechselt werden. In dieser sind selbst wieder drei Stufen zu unterscheiden. Die eine abstrahiert von der individuellen, die mittlere (mathematische) überhaupt von der sensiblen, nicht aber von der intellegiblen Materie, worunter wir die Quantität zu verstehen haben, die höchste sowohl von der sensiblen als auch von der intellegiblen Materie. Auf der ersten stehen unsere Begriffe von Körpern, auf der zweiten die mathematischen, auf der dritten die metaphysischen (ontologischen) Begriffe, durch welche wir nicht allein körperliches, sondern auch geistiges Sein denken, wie der Begriff „Sein“ selbst, Einheit, Güte, Substanz u. dgl. Aristoteles nennt die der ersten Stufe angehörigen Begriffe: *ἔνυλοι*, die der dritten *ἄϋλοι*.. In der Mitte liegen die mathematischen, die zwar nichts Materielles, wohl aber eine intellegible Beziehung zur Materie haben, da sie nur an Körpern verwirklicht sein können.

Wie kann aber, wird man fragen, ein immaterielles Bild der Seele einen materiellen Gegenstand vergegenwärtigen? Die Schwierigkeit läfst sich allgemeiner formulieren in der Frage: wie überhaupt die Seele von ihr verschiedenes Sein zu erkennen vermöge. Die Antwort führt uns auf das Wesen und die Natur des Erkennens, oder, wenn wir so sagen sollen, das Geheimnis desselben. Im Erkennen nämlich wird das Reale in eine

wesentlich verschiedene Ordnung, nämlich die „ideale" Ordnung versetzt. Kann dies ohne Beeinträchtigung der Objektivität und Wahrheit des Erkennens geschehen? Von zwei einander entgegengesetzten Standpunkten, denen jedoch der Grundsatz gemeinsam ist: Gleiches wird durch Gleiches erkannt, wird die Frage verneint. Der moderne Idealismus behauptet daher die Identität des Idealen mit dem Realen und stellt die unabhängige Existenz einer körperlichen Welt in Abrede: cogitari est esse — percipi est esse, während der antike Materialismus die Seele aus den Elementen oder den Atomen bestehen liefs, um das Gleiche aufserhalb ihrer selbst erkennen zu können. Beide Standpunkte heben die Möglichkeit objektiver Erkenntnis auf, der idealistische, indem er das Objekt selbst preisgibt, der realistisch-materialistische, indem er den Begriff des Erkennens zerstört, das nicht durch ein materielles, sondern nur durch ein ideelles Innesein des körperlichen Gegenstandes im Subjekt zustande kommt.

Die richtige Ansicht ist in der scholastischen Unterscheidung des conceptus formalis von dem conceptus objectivus ausgesprochen. Diese Unterscheidung besagt, dafs zwar die Vorstellung von allen materiellen Bestimmungen frei ist, dafs aber vom Vorgestellten materielle Bestimmungen, wie Ausdehnung, Farbe, Geruch usw., gelten, weshalb denn auch der vollständige Wesensbegriff, wie Aristoteles von den Definitionen des Physikers bemerkt, nicht blofs, wie die Definitionen des Dialektikers formelle, sondern auch materielle Bestimmungen in sich aufnehmen mufs. Auf dieser Erwägung beruht die scholastische Unterscheidung der forma physica von der forma metaphysica oder dem in der Definition, die aus Gattung und Differenz besteht, ausgedrückten Wesensbegriff. Wenn nämlich real, physisch der Körper aus Materie und substantieller Form besteht, so kann er auch nach seinem logisch-metaphysischen Wesen nur durch Gattung und Differenz aufgefafst werden, von denen jene von der Materie, diese von der substantiellen Form entnommen ist.

Es ist demnach kein stichhaltiger Einwand, dafs nach der scholastischen Auffassung Stein usw. keine Artbegriffe sein könnten, weil sie nur durch materielle Bestimmungen unterschieden werden können. Denn alle materiellen Bestimmungen, mögen sie von Eigentümlichkeiten (propria, ἴδια) oder von Accidentien, wie der Farbe, der Härte u. dgl., hergenommen sein, kommen zwar dem Objekte, nicht aber der Vorstellung oder dem Begriffe zu: denn unser Begriff von weifs ist nicht weifs, überhaupt nicht farbig, so wenig als unsere Vorstellung von Ausdehnung selbst ausgedehnt ist.

Daher kann auch von einem Aufgehen der „materiellen Bestimmungen“ in den Substanzbegriff keine Rede sein, ebensowenig als im heiligsten Altarssakrament von einer „anderen Substanz“ aufser der Seele, gesondert „für Fleisch und Blut“, oder von „beseelten Brotaccidentien“.

Ohne jeglichen Widerspruch können ferner in der physischen Definition implicite körperliche Bestandteile (Gerippe u. dgl.) enthalten sein; ja die bestimmte substantielle Form fordert eine bestimmte Materie, die Seele des Menschen einen menschlichen Leib usw. Der Begriff eines vernünftigen Schmetterlings z. B. ist nach aristotelisch-scholastischer Auffassung ein Unding, ein innerer Widerspruch; denn im Begriff: Schmetterling ist ein bestimmter Leib und eine entsprechende substantielle Form eingeschlossen.

Da sich in der Definition die Gattung als Potenz, die spezifische Differenz als Akt (Form) verhält, ähnlich auch im wirklichen Körper die Form (resp. Seele) als Akt, der Stoff (resp. Leib) als Potenz, so kann man nach dem Begriffe der Potenz fragen. In Anbetracht, dafs diese nur in Beziehung und Analogie zum Akt erkennbar und bestimmbar ist, der Akt aber ein entfernterer und näherer, unvollkommener und vollkommener sein kann, so wird man auch die Art und Weise, wie der organische Keim (das Ei, die Eichel) und wie der organische Leib in Potenz zum Leben ist, unterscheiden müssen. Der beseelte Leib ist aktuierte Potenz, Aktualität, Wirklichkeit; der Keim in Verwirklichung begriffene Potenz: werdendes Leben. Der Leichnam aber oder der entseelte Leib, die „zur Hütte verarbeitete“ Eiche sind weder in der einen noch anderen Weise zum Leben in (natürlicher) Potenz. Was die menschliche Kunst daraus gestaltet, betrifft accidentelle Veränderungen, welche die Substanz, also auch die Materie, die ein Wesenskonstitutiv (*ὕλη πρώτη*) ist, nicht berühren.

DER ERSTE CLEMENSBRIEF UND DIE AREOPAGITIKA.

VON

P. JOSEPHUS A LEONISSA O. M. Cap.

Das Urchristentum wird heutzutage eifrig erforscht; aber die Ergebnisse sind vielfach ganz entgegengesetzt. Die sogenannte moderne Kritik betrachtet das Christentum vom rationalistisch-

evolutionistischen Standpunkt und kann daher nimmer dieser übernatürlichen Schöpfung gerecht werden. Das kann wahrhaft nur ein gläubiger Geist. Wenn ein solcher die ältesten Zeugen der Kirche prüft, wird er immer mehr in der Gewifsheit bestärkt, dafs jene zwar in echt religiösem Glauben und Leben uns vielfach beschämen, aber im Wesen ihrer übernatürlichen Anschauung durchaus sich nicht von uns unterscheiden. Diese Wahrheit durch das Beispiel des grofsen römischen Bischofes Clemens I. zu erläutern, bildet den Zweck folgender trefflichen Schrift: „Der erste Clemensbrief an die Korinther, nach seiner Bedeutung für die Glaubenslehre der katholischen Kirche am Ausgange des ersten christlichen Jahrhunderts untersucht von Präfekt Dr. theol. Wilhelm Scherer“ (8°, S. XV, 315; Regensburg 1902, Pustet). Laut Vorworts (S. VI) „drängt es den Verfasser, diese schlichte Erstlingsfrucht einerseits jener Sedes Sapientiae zu weihen, unter deren beglückendem Schutze sie im schönen Breisgau aufgekeimt, anderseits auf Erden sie dem Manne (Theologieprofessor Abert, Würzburg) zu widmen, dessen beharrlicher Ermunterung und Anregung er versuchsweise den Entschlufs zum ersten wissenschaftlichen Versuch verdankt“.

Das „Verzeichnis der hauptsächlich benützten Ausgaben und Abhandlungen“ (S. VII—XV) bezeugt vorab reiche einschlägige Literaturkenntnis, auch insbesondere der modernen Kritik, und baut somit schon dem so beliebten Vorwurf der Einseitigkeit vor. Die „literargeschichtliche Einleitung“ (S. 1—23) berichtet von der hohen Verehrung, welche Clemens im christlichen Altertum genofs. Diesen Ruhm sicherte ihm vor allem sein erster Korintherbrief, welcher „als Grenzpunkt schweren Ärgernisses in der korinthischen, wie in der ganzen christlichen Kirche erscheint“. Des unzweifelhaft echten Briefes Schicksale sind zu einem übersichtlichem Bilde zusammengestellt (S. 4 ff.), zunächst im Morgenlande, dann im Abendlande. Die morgenländische Überlieferung scheidet sich in eine kleinasiatische, alexandrinische, syrische. Daselbst scheint der Brief nach dem 11. Jahrhundert mehr und mehr ein Gegenstand der Geschichte geworden zu sein. In der abendländischen Kirche beginnt eine sichere Überlieferung des Briefes erst mit Rufinus und Hieronymus; aber sie endet im 10. Jahrhundert. Von da ist der Brief im Abendlande gleichsam verschollen bis zur Schenkung des Codex Alexandrinus vom Patriarchen Cyrillis Lukaris an König Karl I. von England (1628). Mit der ersten Veröffentlichung (1633) begann auch ein heftiger Streit um die

Echtheit. Heute aber darf es wohl als anerkannte Tatsache gelten, dafs wir im Clemensbriefe eine echte geschichtliche Urkunde wenigstens vom Ausgang des ersten christlichen Jahrhunderts vor uns haben. Der Kampf um den Erweis der Ursprünglichkeit des Briefes hat der Ausnützung seines reichen Inhaltes grofsen Eintrag getan. Nur vereinzelte Versuche liegen vor, den Brief nach seiner dogmatischen Seite hin auszubeuten und diesbezügliche Lehren näher zu behandeln. In den einzelnen Patrologien und Ausgaben sind die Hauptpunkte seiner Glaubenslehre nur kurz dargelegt. Um so freudiger ist es deshalb zu begrüfsen, dafs hiermit katholischerseits seine Lehre im inneren Zusammenhange dargestellt wird. So läfst sich denn seine Bedeutung für die Ausgestaltung des Dogmas am Ausgang des ersten Jahrhunderts würdigen und seine Lehre mit derjenigen unserer hl. Mutter, der katholischen Kirche, vergleichen, nicht um gleichsam vermessen an ihre Predigt das Richtmafs menschlichen Forschens anzulegen, sondern um sich an der „überlieferten Eintracht" der christlichen Vergangenheit und Gegenwart zu erfreuen und die Braut des Herrn zu bewundern, welche im Sonnenschein ewiger Jugend durch die Geschichte schreitet (S. 22 f.).

Nach der Einleitung folgen: „I. Allgemeiner Teil" (S. 24—57). — „II. Besonderer Teil" (S. 57—302) und die „Schlufsbetrachtung" (S. 302—313). Der allgemeine Teil bringt in zwei Kapiteln die Charakteristik des Briefes und den Standpunkt des hl. Clemens. Von vornherein erkennen wir die apostolische Färbung des Briefes. Denn St. Clemens ist nach einstimmiger kirchlicher Überlieferung ein unmittelbarer Apostelschüler gewesen. Der Brief verbürgt deshalb die lautere Lehre apostolischer Überlieferung. Seine Heimat ist Rom. Der grofsartige Erfolg des Briefes zunächst in Korinth selbst, dann aber auch in den verschiedenen Kirchen des Morgenlandes bezeugt aufs deutlichste, dafs derselbe durchaus genau und innig in Form und Inhalt an die Apostellehre anschliefst. Seine Grundanschauung ist ohne allen Zweifel apostolisch - katholisch. Ganz vergebliche Mühe ist es, den Clemensbrief für die akatholische Anschauung retten zu wollen. Der Brief beweist auch deutlich, dafs einerseits zur Zeit seiner Abfassung kein Gegensatz bestand zwischen Heiden- und Judenchristen in der rechtgläubigen Kirche, anderseits dafs auch ehedem nie jene gähnende Kluft zwischen Petrus und Paulus sich gebildet hatte, welche die Gegner voraussetzen. Keinerlei Andeutung von irrgläubigen Strömungen in der korinthischen Gemeinde findet sich im Briefe. Der Kampf mit der Irrlehre also war keineswegs Veranlassung und

Zweck des Briefes. Er hat „keine unmittelbar dogmatische Spitze, wenn auch der Verfasser — wie es sich aus der Natur der Sache von selbst ergab — mittelbar die Glaubenslehre insofern mit hereinbezog, als er daraus wirksame Beweggründe zur Beschwichtigung der Unruhen nahm“ (S. 37). Damit ist schon der Kern der Veranlassung des Briefes angedeutet.

„In Korinth waren Streitigkeiten ausgebrochen. Einige anmafsende Geister hatten sich gegen die rechtmäfsigen Vorsteher aufgelehnt und mehrere derselben sogar aus ihrem Amte verdrängt (44, 6 *ἐνίους*). Die Bewegung hatte eine um so bedrohlichere Gestalt gewonnen, als ein grofser Teil der kirchlichen Gemeinde auf seiten der Rädelsführer stand ... und so die ganze korinthische Kirche im innersten erschüttert war. Aber nicht nur das. Die Wellen des Aufstandes hatten sich auch nach aufsen verbreitet, so dafs bei den Feinden des Glaubens dadurch der christliche Name zum Gegenstand des Spottes geworden war, während die befreundeten Kirchen dadurch in tiefe Trauer versetzt worden waren. Die Gerüchte von den korinthischen Wirren drangen begreiflicherweise auch nach Rom. Genauere Mitteilungen seitens der bedrängten Vorsteher — sei es auf eigenen Antrieb, sei es auf die Aufforderung Roms hin, verständigten letztere Gemeinde von der Notlage und mahnten sie an ihre Pflicht, einzugreifen“ (S. 38). St. Clemens nennt den Zwiespalt „Schisma“, nicht „Irrlehre“. Nicht Mangel an Glauben, sondern Vergefslichkeit auf die Lehren des Glaubens macht er den Korinthern zum Vorwurf. Darum spricht er seine Absicht dahin aus, dafs der Glaube wieder lebendig werden solle. Die kluge Mafsregel, erst den Glauben wieder zu beleben als einzige Grundlage dauernder Ordnung, sicherte geradezu den Erfolg. Eben durch die Quelle der Beweggründe, welche der Glaube ist, gewährt uns der Brief, eigentlich eine Mahnschrift an die Korinther, einen herrlichen Einblick in die religiösen Anschauungen jener Zeit. Zugleich aber ist bei gründlicher Darlegung seines Lehrinhaltes beständig dessen Hauptzweck zu berücksichtigen, die korinthische Gemeinde zum Gehorsam gegen ihr gottgesetztes Vorsteheramt zurückzuführen. Nach der Erklärung Langs („Theol. Studien und Kritik“ 1898, S. 470—86) wird c. 53 ff. auf die Presbyter als auf die vom Aufstand zunächst Betroffenen bezogen und diese Erklärung auch auf c. 56, 1 ff. ausgedehnt.. St. Clemens ergreift die Sache der Presbyter im Gegensatz zu ihren Feinden als seine eigene. Mit vollem Rechte wird Knopfs Ansicht, der Brief sei eine homilienartige Abhandlung ohne einheitliche

Ordnung, verworfen. Die breite Ausführung des ersten Teiles mit seinen scheinbaren Abschweifungen auf die verschiedensten sittlichen, aber auch dogmatischen Lehren erscheint keineswegs als Schwäche des Clementinischen Sendschreibens, sondern als eine uns besonders angenehme Beigabe des Briefes. Denn je mehr Gebiete des christlichen Glaubens in demselben berührt werden, um so vollständiger können wir das Bild der damaligen religiösen Anschauungen entrollen.

Durchaus denkt St. Clemens nicht daran, etwas Neues zu lehren. Er hält sich vielmehr voll und ganz an das Alte. Er beruft sich sogar ausdrücklich auf der Korinther Kenntnis der göttlichen Wahrheit. Er ist genauer und ganz zuverlässiger Zeuge der in der römischen Gemeinde geltenden Lehrüberlieferung und setzt zugleich die Übereinstimmung des Glaubens der römischen und korinthischen Gemeinde als vollendete Tatsache voraus. Seine eigene Persönlichkeit tritt in dem Maſse zurück, als er sich auf den Boden des gegebenen Glaubensinhaltes stellt. Die Wurzel all seiner angeführten Gründe geht schlieſslich zurück auf die „ruhmvolle und erhabene Richtschnur des überlieferten Glaubens". Er schreibt, was wohl zu merken ist, seinen Brief, weil er sich dazu berechtigt oder vielmehr verpflichtet fühlt. Keine neue Kirchenordnung will er in Korinth einführen; im Gegenteil, ohne die Annahme einer schon bestehenden einheitlichen Kirchenverfassung in Rom und Korinth ist er unverständlich. Sein Standpunkt ist durchaus derjenige der reinen Überlieferung. Ebensowenig wie eine neue Kirchenordnung einführen, will er ein neues Lehrgebäude ersinnen und es — um die Korinther zu täuschen — auf die Apostel zurückführen. Apostolisch ist der Geist des Verfassers unseres Briefes; apostolisch auch die Grundlage seiner Lehre. Die ganze Anlage und Form des Briefes entspricht vollauf diesem Standpunkte.

Der besondere Teil bringt in der ersten Abteilung: die Quellen der dogmatischen Anschauungen des Clemensbriefes. In fünf Kapiteln kommen der Reihe nach zur Sprache: Übernatürliche Grundlage — das alte und neue Testament im Clemensbrief — die Tradition — die Beziehung zur Liturgie. Die verschiedenen einseitigen wie vorurteilsbefangenen Erklärungsversuche haben doch ein Gutes gehabt. Sie haben deutlich gezeigt, daſs der Clemensbrief nicht zu verstehen ist ohne Klarstellung seiner Beziehung zu jenen Beweisquellen, aus welchen von jeher die christliche Glaubenswissenschaft ihre Stoffe geschöpft hat, und welche das christliche Bewuſstsein als Werke übernatürlicher Kraft und Offenbarung

anerkennt. Der Brief steht im vornhinein voll und ganz auf dem Boden übernatürlicher Offenbarung. Daraus ergibt sich die wichtige, grundlegende Folgerung: St. Clemens betrachtet die Religion in ihrer ganzen Entstehung als etwas Übernatürliches. Das bildet ihm „das Wesen des Christentums“. Gegenüber dem demütig kindlichen Glauben der Väter, welchen heiliges Leben genährt und Gottes Gnade getragen hat, zerfällt wie ein Kartenhaus jeder rationalistische Erklärungsversuch der Entwicklung seines Inhaltes.

Die Berechtigung des Alten Testamentes bezeugt der hl. Clemens ebenso wie die Apostel, insbesondere auch St. Paulus (z. B. Gal. 3, 15 ff.). Wie die Septuaginta macht er im Gebrauche keinen Unterschied zwischen den sogenannten deutero- und protokanonischen Büchern und setzt die gleiche Auffassungsweise in Korinth voraus. Bald führt er die Schriftstellen wortwörtlich an nach der griechischen Übersetzung, bald ganz frei. Oft vereint er auch viele Stellen zu einer einzigen (z. B. 13, 1; 14, 4; 15, 4; 22, 1 ff.; 23, 5; 29, 4). Die Schrift führt er auf Gottes Wirksamkeit zurück. Ihre Worte sind ihm „Aussprüche Gottes“, ihre Teile „wahre Schriften des hl. Geistes“. Wenn er jedoch die äufsere Form derselben weniger zu beachten scheint, so dürfte dies wohl nicht gegen die inspiratio verbalis sein, wie dies (S. 64 u. 66) geschieht. Bei St. Clemens wird ja nur nach der Übersetzung zitiert. Die inspiratio verbalis der autographa ist damit keineswegs ausgeschlossen (vgl. Zanecchia, Divina Inspiratio etc. Romae (Regensburg) 1899, Pustet; dazu auch: Divus Thomas 1902 im Artikel: „Inspiratio verbalis“). Die inspiratio verbalis hebt das eigene Bemühen des hl. Schriftstellers durchaus nicht auf, fördert dasselbe vielmehr. Sind doch auch St. Clemens die menschlichen Verfasser der hl. Schriften geradezu nur Werkzeuge der göttlichen Gnade (8, 1). Bleibende Bedeutung behalten die im A. T. niedergelegten ewig geltenden Grundsätze des sittlichen Lebens. Eine vorübergehende Bedeutung hat das A. T. als Vorbild und Vorschule einer „höheren Erkenntnis“. Christus ist auch für unsern Heiligen der Mittel- und Zielpunkt aller Offenbarungen Gottes. Eine zu grofse Hochschätzung des A. T. kann ihm nicht zur Last gelegt werden (vgl. S. 71).

Des Neuen Testamentes Schriftstellen scheint St. Clemens auch nach einer schriftlichen Textgrundlage anzuführen. Dies gilt betreffs der synoptischen Evangelien, wie von den paulinischen Briefen. Selbst Harnack gibt zu (Chronologie, S. 253 f.), dafs St. Clemens eine Sammlung dieser Briefe gekannt hat. Er

fordert ja auch die Korinther (47, 1) auf, den Brief des heiligen Paulus zur Hand zu nehmen. Selbst den Hebräerbrief erkennt er an und beruft sich öfter auf denselben. Auch benützte er den ersten Petrusbrief und den des hl. Jakobus, sowie die Apostelgeschichte. Zwischen dem hl. Clemens und dem hl. Johannes läfst sich wenigstens ein ideeller Zusammenhang erkennen. Die von St. Clemens angewandten neutestamentlichen Schriften sind ihm auch „Aussprüche Gottes". Er scheut sich nicht, Gedanken und Sätze beider Testamente zu verschmelzen (z. B. 13, 1; 33,2; 36, 1 ff.). Das A. T. ist ihm nur der Weg zu Christus. Die volle Wahrheit ward uns erst durch Christus selbst und seine Gesandten gelehrt. Diese, der christliche Glaube, erfüllt, was im A. B. vorgebildet war. Vor allem sieht der hl. Verfasser im N. B. die Wahrheit in der Freiheit. Er ist fern von aller allegorischer Betrachtung der Offenbarung. Vom A. B. sind nur mehr seine Gottesbücher übrig. Aber der Neue Bund ist Geist und Leben. St. Clemens will nur die Predigt der Apostel mitteilen, welche, getragen vom Hauch des göttlichen Geistes, zugleich auch die Lehre des A. und N. B. in sich schliefst.

Dieses lebendige Verständnis des geschriebenen Wortes, d. i. die Tradition macht der hl. Clemens erst verständlich. Schon nach Anschauung des christlichen Altertums beruht der Clemensbrief auf der lebendigen Überlieferung. Unser Apostelschüler wandelt ganz in den Bahnen der Überlieferung. Er will bei den Korinthern die Einmütigkeit der Bruderliebe, die Eintracht in der Wahrheit und in der Ordnung. Das zu erreichen, mahnt er ernstlich an die Rückkehr zur Überlieferung. Wie selbst Harnack gesteht, entwickelt Clemens (42, 1 f.) mit aller Klarheit den ganz katholischen Traditionsbegriff (vgl. S. 88 ff.). Wie die Apostel selbst lebendige Zeugen der Wahrheit waren, so soll auch das Evangelium durch lebendige Werkzeuge fortgepflanzt werden. Was die Apostel gepredigt, das hallt noch in des hl. Clemens Herzen fort. Für ihn gibt es nur eine Überlieferung; denn es gibt nur eine Botschaft des Heils. Diese zu verkünden, hatte Christus seine Apostel gesandt. Die unfehlbare Richtschnur im Denken und Handeln ist die „heilige Übereinstimmung" (51, 2), d. h. die in der Kirche überlieferte Predigt der Apostel. Darum ist die Rückkehr zur *παράδοσις* „mit ihrer ruhmvollen und heiligen Richtschnur" das einzige Mittel, um Korinth wieder aus dem Wirrsal zu retten (7, 2).

Nachdem St. Clemens das Unrecht der Korinther gegen ihre Presbyter aus deren göttlich-apostolischer Sendung und tadelloser Amtsverwaltung erwiesen, weist er hin auf deren Beziehung

zur Liturgie, welche die Sünde des Volkes offenbar noch greller zeigte und die Notwendigkeit wahrer Bufse noch deutlicher erkennen liefs. Beständig schwebt dem hl. Verfasser die Liturgie vor Augen, wenn er der Würde der Presbyter gedenkt. Nach seiner Meinung kommt unzweifelhaft der Liturgie eine hohe dogmatische Bedeutung zu. Und diese Bedeutung hat sie sowohl für das Gesamtgebiet der christlichen Wahrheit, als auch für die Erkenntnis ihres eigenen Wesens. Insbesondere ist es die Bedeutung des in feste Formen gekleideten Gottesdienstes für die bleibende Gestalt der Wahrheit, wodurch die Liturgie Harnacks Auffassung vom beständigen Entwicklungsgang der Glaubenslehre durchkreuzt. Die Liturgie ist wirklich „eine Bewahrerin der Tradition". Gerade im Punkte des Gottesdienstes kann unser Heiliger von der apostolischen Überlieferung nicht abgewichen sein; denn er beruft sich ausdrücklich auf St. Paulus als Gewährsmann (47, 1 ff.). Beide handeln vom gleichen Gegenstand, nicht von einem blofsen „Gebetsopfer", wie die Gegner es abschwächen wollen, sondern von dem eucharistischen Opfer des N. B. Gerade den tiefsten Begriff seiner „höheren γνῶσις" sieht St. Clemens im Inhalt des neutestamentlichen Opfers.

Nach Behandlung der Quellen bringt die zweite Abteilung des besonderen Teiles (S. 116 ff.) die dogmatische Lehre des Clemensbriefes. Volle Übereinstimmung mit der überlieferten kirchlichen Lehre bildet den Grundstock seines Lehrgebäudes. Wir können uns aus dem Briefe ein getreues Bild machen von der am Ende des ersten christlichen Jahrhunderts herrschenden Lehrmeinung. Die innerliche Einheit der dogmatischen Ausführungen des Briefes ist in dessen Zweck zu suchen, die Korinther reumütig zum Gehorsam gegen ihre kirchlichen Vorsteher zurückzuführen. Unter diesem einheitlichen Gesichtspunkt wird der Brief dreifach gegliedert: 1. die Lehre von Gott, als dem höchsten Herrn, dessen Wille uns verpflichtet; 2. die Lehre von der reumütigen Rückkehr unter sein Gesetz, oder von der Rechtfertigung; 3. die Anwendung dieser Lehren auf das Verhältnis der Gläubigen zum kirchlichen Vorsteheramt. Darnach behandeln die drei Abschnitte dieser Abteilung die Lehre von Gott, der Rechtfertigung und Kirche. In der Gotteslehre kommt in vier Kapiteln zur Sprache: Gott der höchste Herr (S. 118 ff.); die Sünde (S. 130 ff.); die heilige Dreifaltigkeit (S. 140 ff.) und die Christologie (S. 162 ff.).

Im Briefe erscheint Gott so recht als der höchste Herr. Überall weht uns da entgegen der Hauch der Ewigkeit. Denn es ist nur ein Gott, der Vater der Ewigkeit, der Herr Himmels

und der Erde. Überall zeigt sich die Weisheit und Allmacht des Meisters, und die Himmel rühmen des Ewigen Ehre. Er ist es, der Allgegenwärtige, welcher das Weltall durchschreitet, vor dessen Auge nichts verborgen. Jede Zeile des Briefes atmet Gottesfurcht und Gottesglauben. Gottes Dasein und Wesen ist St. Clemens unangreifbare Wahrheit. Jeder Dualismus ist ihm fern; alle Dinge sind vielmehr durchaus abhängig vom ewigen Schöpfer. Der Mensch ist gebildet nach dem Gleichnisse des göttlichen Wesens, berufen mit der wunderbaren Geisterwelt, Gottes Willen zu erfüllen, Gottes Ehre zu verkünden, Gottes Gröfse anzubeten. Dieser unendliche Gott ist allein ein Vater. Er ist der Allwahrhaftige und Allheilige. Er hat nur Wohlgefallen am Guten und hafst das Böse. Gegen die Sünder aber ist er unendlich langmütig; denn er ist ein König des Friedens. Er hat uns zur Unsterblichkeit berufen, zur ewigen Glückseligkeit in seinem Besitze. Selbst unser Leib soll auferstehen und der Seele Unsterblichkeit teilen im himmlischen Gottesreiche.

Als Gegensatz der freien Geschöpfe gegen Gottes Herrscherwillen stellt sich die Sünde dar. In dieser hebt St. Clemens gerade die Freiheit der Schuldigen hervor. Die Sünde ist ein Mifsbrauch der dem freien Geschöpfe gespendeten Gaben, ein Abfallen von der Vollkommenheit. So war es bei den gefallenen Engeln, welche nun voll Hafs gegen Gott, sowie aus Mifsgunst und Neid durch ihre Einflüsterungen als Widersacher die Menschen alle zum Bösen zu bestimmen suchen. Durch diesen Neid ist der Tod in die Welt gekommen und auf alle Menschen übergegangen, der leibliche und der geistige Tod. Der hl. Clemens hat die klaren Umrisse der kirchlichen Lehre von der Erbsünde. Er ist sowohl Zeuge des Glaubens der alten Kirche an die Abstammung der Menschheit von einem Paare, als auch an die Allgemeinheit des Fluches der ersten Sünde. Diese ist ihm wie eine Schuld der Menschennatur und mufs darum auf alle übergehen, welche jene Natur vom Stammvater erben. Aber die erste Sünde ist nicht die einzige geblieben; und zwar liegt die Sünde nicht etwa nur im „Irrtum der Menschheit“ oder in der „Herrschaft der Sinnlichkeit“, wie Harnack meint (vgl. S. 136). Die Sünde der Korinther war der Stolz; und der hatte sie so weit geführt, dafs sie Gott zum Gegenstand des Hasses wurden. Aber nicht blofs im Mifsfallen Gottes liegt das Wesen der Schuld. Sie trägt in sich selbst den Stempel der Verwerfung. Zu Sklaven des Widersachers hat die Sünde ihre Anhänger gemacht. Und wenn sie mit der Schuld behaftet sterben, trennt sie der Tod auf ewig vom Quell des Lebens. Nur den Lebenden neigt sich

das göttliche Erbarmen zu. Ist auch die Sünde grofs, gröfser noch ist des Ewigen Barmherzigkeit. Zu dieser ladet St. Clemens als der gute Hirte die Schuldigen liebevoll ein. Er will nicht verdammen, sondern den Frieden bringen.

Gott ist nach St. Clemens auch ein persönliches, und zwar ein dreipersönliches Wesen. Er lehrt ausdrücklich die heiligste Dreifaltigkeit. Er unterscheidet in Gott drei Personen, und zwar drei göttliche Personen: Vater, Sohn, Hl. Geist (vgl. insbes. 46, 6 und 58, 2). Der Hl. Geist wird in einer Ordnung mit Vater und Sohn aufgeführt. Er besitzt Leben wie der lebendige Gott, wie der Herr Iesus Christus. Das einige göttliche Leben, die wesenhafte Gottheit spricht St. Clemens den drei Personen zu. Das feierliche Bekenntnis der einen Gottheit in drei Personen bildet die Krone der überlieferten Lehre. Das Wort Gottes redet nichts, was nicht der Vater denkt; und der Geist der Wahrheit spricht nur, was er im Herzen des Sohnes empfangen. Nur ein Erhabener thront in den Höhen. Deshalb nennt unser Heiliger die drei Personen den einen Gegenstand unseres Glaubens und unserer Hoffnung.

Die gemachten eingehenden Erklärungen der Namen *κύριος* und *λόγος* für Christus (S. 151 ff.) wären wohl besser in der Christologie zur Sprache gekommen. Christus der Herr heifst ausdrücklich der „Glaube der Auserwählten". Des hl. Verfassers Begeisterung für Christus mufs uns jedenfalls als hervorragende Bürgschaft gelten einerseits für die gewissenhafte Darstellung der von Christus durch die Apostel überkommenen Lehre, anderseits für die Tatsache des geschichtlichen Christus selber, dessen Erscheinung und Leben einen so unaustilgbaren gewaltigen Eindruck auf die Gläubigen ausübte. Aber dieser Christus ist zugleich der Sohn des ewigen Gottes, der Abglanz des Vaters, hocherhaben über die Engel. In ihm hat wahrhaftig die zweite Person der Gottheit die menschliche Natur angenommen. Und dieser Natur nach ist Christus wahrhaft der Auserwählte Gottes. In Christus dem Herrn ist erfüllt die Messiasidee des A. B. Sein selbstloses Leiden und Sterben bildet nur die Schwelle zu seiner Erhöhung. Durch ihn und in ihm erreichen wir unser ewiges Ziel. Seine Auferstehung verbürgt uns die unserige. Er wird auch unser künftiger Richter sein.

Die Rechtfertigungslehre umfafst vier Kapitel: Das Heilsverdienst Christi (S. 174 ff.); Weg der Rechtfertigung (S. 182 ff.); Gnade des Beistandes (S. 194 ff.); nähere Bestimmung der Rechtfertigung (S. 204 ff.). Die Grundlage der Rechtfertigung ist das Heilsverdienst Christi. St. Clemens folgt hier

offenbar ganz den Bahnen der Apostel, vor allem des hl. Paulus, dessen Ausdrucksweise er geradezu oft wörtlich nachahmt. Keineswegs ist ihm die Heilsbedeutung des Todes Christi eine „unverstandene Formel“ (vgl. S. 175). Er hebt dieselbe vielmehr durchaus im Geiste der reinen und unverfälschten Überlieferung nachdrucksam hervor. Der Tod Christi ist ihm das grofse Versöhnungsopfer des erhabensten Hohenpriesters. Freiwillig hat der Herr sich für uns und um unseres Heiles willen in den blutigen Opfertod begeben. Frucht dieses Opfertodes ist die vollgültige Sühne für alle Sünden der Welt. Das Blut Christi ist die Ursache unseres Heiles, aber nur dann, wenn wir die gebotene Gnade annehmen. Wer die durch das Blut des Herrn angebotene Versöhnung angenommen hat, der ist wahrhaft „berufen in Christo“ (7, 4; 46, 6). Aber die Berufung wird in der Liebe vollendet. Wer mit der Gnade ausharrt bis zum Ende, der wird dann die Auserwählung durch Christus empfangen. In dieser offenbart sich der Herr vollends als das Heil der Welt (36, 1).

Unser Heil ist abhängig von unserer Mitwirkung. Diese ist der Weg der Rechtfertigung von seiten des Menschen. Es ist an uns, das „Heil“ wirken zu lassen durch Aneignung der dargebotenen Gnade. Weit entfernt ist der hl. Clemens von der sola fides-Lehre (32, 4); denn er schärft eindringlich die guten Werke ein (33). Er bezeichnet dieselben nicht nur als Vollkommenheit der Gerechten, in Nachahmung des göttlichen Beispieles, sondern geradezu als unsere Pflicht (*δέον* 34, 2), über welche wir uns vor dem Schöpfer dereinst zu verantworten haben. Dahin weisen auch die angeführten Beispiele. Ausdrücklich bezeichnet der hl. Verfasser die Übung guter Werke als den Weg, auf welchem wir Christus „unser Heil“ finden (36, 4). Er hat im wesentlichen dieselbe Anschauung, welche später das Konzil von Trient ausgesprochen hat, wenn er auch die Reihenfolge der zur Rechtfertigung führenden Akte nicht ausdrücklich hervorhebt.

Um diese Schritte auf dem Wege der Rechtfertigung zu machen, ist dem Menschen nötig die Gnade des Beistandes, die Gnade der Erleuchtung des Verstandes und Stärkung des Willens. St. Clemens schreibt nicht nur die Berufung als äufsere Wirkung Gottes, sondern den Erfolg der Berufung — unsere Einwilligung (16, 17), dem Einflufs Gottes zu. Das ist aber nicht denkbar ohne innere Beeinflussung des Verstandes und Willens seitens Gottes. Daher beruht der ganze Weg der Rechtfertigung zugleich auf unserer Arbeit und der Hilfe göttlicher Gnade (vgl. 8, 5). Diese Gnade ist vor allem unentgeltlich, unverdient;

dann durchaus notwendig zum Lichte des Glaubens, zu freudiger Hoffnung, zu tätiger Liebe. Ohne die Gnade ist kein Beharren auf rechter Bahn möglich. Zu allem ist uns Gottes Hilfe nötig, „weil wir uns selbst nicht helfen können" (39, 4. 5). Die Gnade ist Grund und Mittel der Beharrlichkeit im Guten bis zur Erreichung des ewigen Zieles. Bei aller Macht der Gnade aber bleibt der Mensch frei. Er kann Folge leisten (48, 1), und doch tut er dies nur wieder mit Hilfe der Gnade (16, 17), oder er kann dem Antriebe Gottes widerstehen (51, 3). Der Mensch kann vertrauen auf Gottes Beistand (35, 2; 23, 1. 2) oder, stolz auf die eigene gebrechliche Kraft, von Gott verlassen untergehen (39, 1—9). Ohne die Gnade erreicht zwar kein Mensch das Ziel (50, 2 vgl. 49, 1); aber überaus trostvoll hält Gott soviel Gnade für jeden Menschen bereit, dafs dieser das von Christus angebotene Heil ergreifen kann, falls nicht ein Mifsbrauch der Freiheit solches verhindert.

Es fehlt noch die nähere Bestimmung der Rechtfertigung. Diese ist die Krone der Gnaden auf Erden. Der Geist der Gnade ist über uns ausgegossen, nicht nur um den inneren Menschen zum Guten zu erleuchten und zu stärken oder zu einer schliefslich blofs äufserlichen Heilsanrechnung, sondern vielmehr um den ganzen Menschen zu ergreifen und sein ganzes Inneres zu erneuern. Die innere Idee der Rechtfertigung beim hl. Clemens hat eine negative und positive Seite. Negativ besagt die Rechtfertigung den Ausschlufs jeder Sünde, welche die Seele zum Gegenstand göttlichen Zornes macht (vgl. z. B. 57, 3 ff.), positiv die Heiligkeit der Seele, Freund- und Kindschaft Gottes. Das Gesetz der Kinder Gottes ist die Liebe und der Friede als Lohn der treuen Erfüllung des Willens Gottes. Der erste Ruf der Gnade ist ganz von Gott. Dann aber ist es des Menschen Sache, dem Rufe Gehör zu geben: aber auch dazu ist der Herr dem gebrechlichen Willen mit seinem Beistand nahe. Wenn so die Gnade in die Seele eingezogen ist, dann kann sie immer mehr wachsen. Das Ausharren in derselben jedoch ist nur dem beschieden, welchen Gottes Güte dieser Gnade würdigt. Nur durch beharrliches Gebet kann sie erfleht werden. Von Gott aus aber von einer unbestimmten und bestimmten, von einer bedingten und unbedingten Auserwählung oder Vorherbestimmung zu reden (S. 215 f.) und St. Clemens für diese Meinung als Zeugen auszugeben, geht wohl nicht an. Keineswegs dürfte es vergebens sein, bei ihm „einen Beleg für die Lehre von der Auserwählung vor Voraussicht des Verdienstes zu suchen" (S. 216). Denn gerade darin, dafs einer „die Satzungen des Herrn beharrlich

und in Demut des Herzens beobachtet", zeigt sich ja die unbedingte Vorherbestimmung, die praedestinatio gratuita; ist doch gerade das Ausharren in der Gnade rein Gottes Güte gedankt (50, 2; siehe S. 214. N. 8). Das Mifsverständnis scheint uns daher zu kommen, weil bei der göttlichen Vorherbestimmung der ordo intentionis nicht scharf unterschieden wird vom ordo executionis. Nur nach dem ordo intentionis, nicht aber nach dem executionis ist die Vorherbestimmung zur Seligkeit unabhängig von unseren guten Werken (vgl. Schäzler, Neue Untersuchungen etc. Mainz 1867, Kirchheim, S. 213 ff., insbes. S. 219 f.; die eingehenden gründlichen Erklärungen bei Buonpensiere O. Pr., Commentaria in Summ. Theol. 1. qu. 1—23. Romae (Regensburg) 1902, Pustet: Solutio Molinae, S. 845 ff. Solutio Congruistarum, S. 855 ff. Solutio Thomistarum S. 869 ff.). Das Christentum ist wirkliche Erlösung. Seinem Ursprunge nach übernatürlich und seinem Ziele nach himmlisch, besitzt es durch die vermittelten Gnadenschätze die Macht, den Himmel auf die Erde herabzuziehen und den Staub mit der Gottheit zu vereinen. Und das alles durch Christus, den ewigen Hohenpriester. Er ist wahrhaft Weg, Wahrheit, Leben. Diese grofsartige Idee von Gnade und Erlösung schöpfte der Heilige aus der erhabenen Richtschnur der Überlieferung, an welche er immer wieder weiset. Das Christentum ist durchaus unverständlich, wenn es nicht im übernatürlichen Lichte betrachtet wird. Eine Dogmengeschichte, welche diesen Umstand beiseite setzt, heifst es mit vollem Rechte (S. 218), dient nicht der Wahrheit.

Die Lehre von der Kirche im dritten Abschnitt behandelt in drei Kapiteln: Begriff der Kirche (S. 218 ff.); ihre Verfassung im einzelnen (S. 241 ff.) und den Primat (S. 276 ff.). Seinem Inhalte nach findet sich der Begriff der Kirche derart beim hl. Clemens ausgebildet, dafs seine Nichtbeachtung bei einer diesbezüglichen geschichtlichen Darstellung wohl zu beanstanden ist. Die einzelnen „Kirchen" betrachtet St. Clemens unter dem Gesichtspunkte der einheitlichen (*μία*) *κλῆσις ἐν Χριστῷ* (46, 6). Gleiches Ziel und gleicher Weg zum Ziele deuten hin auf die innere Einheit der Kirchen auf Erden. Diese überaus innige Einheit drücken aus die Bilder von einer Herde unter Christus, dem einem Hirten, von einem Leibe unter einem Haupte. Wir bilden das neutestamentliche Bundesvolk, das neue Geschlecht der Auserwählung. Die Herde Christi ist bestimmt, alle Völker der Erde zu umschliefsen und einzuführen ins himmlische Jerusalem. Darum ist die eine Kirche auch allgemein und unzerstörbar. Sie dauert bis ans Ende der Welt. Zu dieser

Einheit gehört vor allem die Wahrheit, die eine Wahrheit in der heiligen Richtschnur der apostolischen Überlieferung, dann die Übereinstimmung im Kult und öffentlichen Gebete, im einen Opfer. Die eine Gnade begründet die Einheit des innerlichen Gottesreiches auf Erden. Aber Christi Herde bedarf auch eines äufseren organischen Einheitsgrundes. Diesen bildet das von Christus den Aposteln und durch diese deren Nachfolgern übertragene Vorsteheramt, welchem die Menge der Gläubigen Gehorsam schuldet. Damit tritt uns die Kirche Gottes als sichtbare Kirche auf Erden entgegen. Die Kirche zur Zeit des hl. Clemens ist wahrhaft eine apostolische, wie es auch jetzt noch die katholische Kirche ist.

Die ganze Verfassung der Kirche auch im einzelnen stellt der hl. Clemens als eine von den Aposteln überlieferte Rechtsordnung hin. „Die Glieder der Verfassung", welche vor allem Gegenstand der korinthischen Wirren waren, nennt er *πρεσβύτεροι*. Mit der Ehre des Standes vereinigen diese die Würde des Amtes; sie verdienen deshalb ebenso Gehorsam wie Ehre. Das Wort *ἡγούμενοι* bezeichnet die Kirchenvorsteher im allgemeinen. Die *πρεσβύτεροι* sind in diesen enthalten, wie die Art in der Gattung. Das Bild der mosaischen Verfassung (40, 4) sowie des Kriegsheeres (37, 1 ff.) sollen die christliche Gliederung und Ordnung veranschaulichen. Unser Heiliger nennt *ἐπίσκοποι*, *διάκονοι* und *πρεσβύτεροι*. In welchem Verhältnisse stehen nun diese zueinander? Der Wechsel im Ausdrucke deutet die Verschiedenheit von Presbytern und Episkopen ebenso an, wie der Zusammenhang mit *ἐπισκοπή* verbietet, beide voneinander zu trennen. Die Lösung der Frage wird dahin gegeben (S. 256 ff.), dafs die *ἐπισκοπή* das geistliche Amt in seinem ganzen Umfange, den Inbegriff der geistlichen Obergewalt bezeichnet. In der christlichen Ordnung ist nur eine *ἐπισκοπή* an einem bestimmten Orte, welche die anderen Dienste umfafst. Daher liegt es auch nahe, an nur einen obersten Leiter derselben zu denken als deren Inhaber, unter dem die übrigen Liturgen, Diakone und Presbyter stehen, mag er nun *ἐπίσκοπος* oder anders geheifsen haben. Die Gewalt bestand unleugbar in Korinth. In der Macht des Trägers dieser Vollgewalt ist die der Presbyter wurzelhaft eingeschlossen. St. Clemens spricht wie von etwas längst Bekanntem; seine Lehre ruht eben auf apostolischer Überlieferung. Die Presbyter haben besonderen Anteil an der Bufse, indem sie die durch Christus erworbene Gnade den Menschen mitzuteilen haben. Ihnen ist das Sündenbekenntnis abzulegen, von welchem Gott die Verzeihung der Sünde abhängig macht. Auch hier

wird gesprochen wie von etwas in der ganzen christlichen Welt Bekanntem. Als Führer des Aufstandes sollen nicht Propheten, sondern Diakone gemeint sein. Diese Erklärung wird eingehend (S. 266 ff.) als die richtige zu erhärten versucht. Die Natur des Streites ist so vorgestellt (S. 271): In Korinth waren einige Presbyter vom Bischofe bestellt worden [bezw. vielleicht auch schon von den Aposteln und früheren Bischöfen (44, 3)], welche sich durch frommes Leben, aber nicht durch besondere Bildung und Talente auszeichneten. Gegen sie standen einige Diakone der Kirche auf, mit großer Redefreiheit und wohl auch mit hoher Geistesbildung begabt. Diese wollten nun jene Presbyter verdrängen, um sich selbst als die Würdigeren an deren Stelle zu sehen. Das Volk war auf seiten der von stolzer Eifersucht Aufgeblähten. Das übrige Presbyterium trat geschlossen mit seinem Haupte für die Amtsbrüder ein, leider vergebens, bis St. Clemens einschritt. Diese Erklärung stimmt auch am besten zu dem angeführten Beispiele des alttestamentlichen Kampfes der Leviten gegen Aaron und die Priester. Der hl. Clemens hat es wohl gewußt, was er tat, als er den Glauben an die Würde des Priestertums auf die Apostel zurückführte. Der Erfolg bewies auch, daß seine Lehre vollständig mit dem Inhalt der korinthischen Überlieferung übereinstimmt.

Das ganze Gepräge des Briefes bezeugt den Primat. Die römische Kirche sendet das Schreiben der korinthischen Gemeinde. Sie weiß sich mit letzterer eins im Glauben und kirchlichen Leben, vom einen Hl. Geist geleitet; und doch fühlt sie sich verpflichtet, der fremden Kirche den Glauben zu predigen und sie auf ihre Pflichten aufmerksam zu machen. Das betrachtet sie zudem als ganz selbstverständlich und entschuldigt sich sogar, daß dies nicht schon geschehen ist. Und das geschieht nicht so fast im eigenen Namen wie im Namen Gottes und der ganzen Christenheit. Der Clemensbrief zeigt sich als Dolmetscher der Gefühle der ganzen Kirche. „Er verkörpert die katholische Kirche.“ Der Ton seiner Sprache mit diesem Ernst und dieser Kraft ist der des Vaters, des obersten Richters, des höchsten Stellvertreters Gottes selbst. Rom übt hier, wie sogar Harnack gesteht, wirklich den Primat aus. Wie verschieden ist unser Brief von dem 1. Korintherbriefe des hl. Paulus! Der Grundton des letzteren ist sachliche Belehrung und mehr tadelnde Bitte, gestützt auf das Verhältnis des Gründers zur Gemeinde — der Grundton des Clemensbriefes ist das Bewußtsein höherer Pflicht und Gewalt, welche Gottes Stellvertreterin ist. St. Clemens fordert von den Korinthern einfach Gehorsam. Er zeigt sich als

der gottberufene Richter in einer Angelegenheit, welche das innerste kirchliche Leben in Korinth berührte. Und doch war bei alledem St. Johannes, der Lieblingsjünger, noch am Leben; und niemand dachte daran, sich beim hl. Apostel Rats zu erholen. Der Clemensbrief ist auch Zeuge dafür, dafs ein wirklicher Primat grundsätzlich in Rom und Korinth anerkannt wurde; und zwar ruhte dies Recht in der römischen Gemeinde. St. Clemens „redet wie einer, der Gewalt hat". Er denkt sich als die Säule der Kirche berufen, Gewährsmann der christlichen Überlieferung zu sein und den Glauben der Brüder zu stützen. Er ist sich bewufst, dafs diese Kraft und Aufgabe auf ihn durch rechtmäfsige apostolische Vererbung übergegangen sei. So ist wahrhaft zur Zeit des hl. Clemens schon die Gemeinde der Welthauptstadt zum ideellen Mittelpunkt der grofsen Kirche geworden, das Rom der Cäsaren ist auch das heilige, das ewige Rom.

Noch erübrigt uns zur Vervollständigung des Ganzen das Bild des gesamten Lehrgebäudes zu überschauen und seine Eindrücke auf uns wirken zu lassen. Dazu dient die Schlufsbetrachtung (S. 302 ff.). Zwar ist der Clemensbrief nicht als kathedralische, die ganze christliche Welt bindende Entscheidung über Glauben und Sitte zu betrachten; aber derselbe hat doch seinem hl. Verfasser reichlich Gelegenheit geboten, aus der bestehenden Glaubensregel Beweggründe für das Verhalten der Korinther zu schöpfen. Die unverkennbare Sicherheit, mit welcher der Brief den Inhalt der Überlieferung in so reichem Mafse darstellt und in Korinth als selbstverständlich anerkannt voraussetzt, scheint auch auf sein Verhältnis zum apostolischen Glaubensbekenntnis hinzuweisen. Verschiedene Ausdrücke deuten eine Verwandtschaft der Quelle des hl. Clemens mit dem sogenannten apostolischen Symbolum an. Es ist die „heilige, erhabene Regel der Überlieferung", welche St. Clemens zur Grundlage seiner Ausführungen macht und in klarer, tiefeinheitlich erkannter Gedankenreihe entwickelt. Wo immer jener *κανὼν τῆς παραδόσεως* enthalten war, — vielleicht in inniger Beziehung zum *κανών* der Liturgie, — jedenfalls führt ihn der Heilige mit „allem, was für Glauben und Leben" in der Kirche „von Wert war", auf die Apostel und „durch ihre Vermittlung auf Christus zurück". Jene einheitliche Auffassung der Heilslehre ist auch katholisch. Das ist das grofse, wichtige Ergebnis dieser Untersuchung: Der hl. Clemens lehrt wesentlich nichts anderes, als was die heilige katholische Kirche heute noch lehrt. Katholisch ist sein Glaube an die allerheiligste Dreifaltigkeit und an das Werk der Erlösung. Katholisch ist sein Begriff von Rechtfertigung und

Gnade. Katholisch ist vor allem seine Anschauung von der Überlieferung der Wahrheit im Schofse der lehrenden Kirche durch deren rechtmäfsige Vorsteher. Dabei ist dem Briefe der Stempel der Überzeugung aufgeprägt, dafs eine wesentliche Veränderung der Wahrheit seit den Tagen der Apostel nicht eingetreten, dafs jene Art der Überlieferung die Bürgschaft einer wunderbar einheitlichen Auffassung der evangelischen Lehre in der hl. Kirche gewesen sei, welche einen Widerspruch nicht einmal vermuten lasse. Auf dieser apostolisch-göttlichen Überlieferung beruht aber das ganze Wesen des Katholizismus oder vielmehr des Christentums. Darum ruft auch jetzt noch allen St. Clemens mächtig zu: „Lafst euch entflammen zu lebendiger Glaubensgewifsheit durch Rückkehr zur hochberühmten und erhabenen Regel der Überlieferung; diese gewährleisten aber diejenigen, welchen mit der apostolischen rechtmäfsigen Sendung die treue Hut der evangelischen Lehre durch die Fülle des Hl. Geistes anvertraut ist!"

Unseren Clemensbrief bringen wir in Beziehung zu den areopagitischen Schriften. Der hl. Papst Clemens I. ist es eben, welcher den grofsen hl. Dionysius vom Areopag als Apostel nach Gallien sandte. Mit Berufung auf den Bericht des hl. Gregor von Tours wollen das allerdings unsere Gegner in Abrede stellen. Aber sie gestehen selbst, dafs die Angaben dieses Geschichtschreibers zweifelhaft sind. Wir können jedoch mit zuverlässigen Zeugnissen dienen. Uralt ist die Überlieferung, dafs der Areopagite als erster Bischof von Paris des Martertodes starb. Es herrscht betreffs der vollen Identität des grofsen Apostelschülers und des hl. Dionysius von Paris die gröfste Übereinstimmung der griechischen, römischen und gallischen Kirche. Selbst der Freund des hl. Gregor von Tours, Bischof Fortunat von Poitiers (540—590), bezeugt es ausdrücklich in seinem Hymnus auf den heiligen Dionysius. Der gelehrte Kardinal Baronius in seinen Anmerkungen zum Martyrologium Romanum steht entschieden ein für die völlige Einmütigkeit der diesbezüglichen zuverlässigen geschichtlichen Angaben (vgl. näher: Schneider, Areopagitika, Regensburg 1884, Manz, Erster Abschnitt). Die durchaus echten geschichtlichen Zeugnisse berichten alle ohne Ausnahme, dafs der Areopagite vom hl. Papst Clemens als Apostel nach Gallien gesandt worden und als erster Bischof von Paris des Martertodes gestorben sei: „missus a S. Clemente", „tradente B. Clemente" u. dgl. Eben dieser hl. Dionysius ist auch Verfasser der areopagitischen Schriften. Allerdings leugnet dies die moderne Kritik. Sie versetzt deren Verfasser ans Ende des 5. oder an den

Anfang des 6. Jahrhunderts. Sie läfst ihn durchaus abhängig sein vom Neuplatoniker Proklus, einzig und allein deshalb, weil zwischen beiden Schriftstellern dem Wortlaut nach (!) so viele Ähnlichkeiten vorkommen. Aber: „Gerade auf Proklus, dem letzten Neuplatoniker von Bedeutung (410—485), ruhte in alter und neuer Zeit der Verdacht, die Dionysischen Schriften in ergiebigster Weise benützt zu haben. Solange man den von Paulus bekehrten Areopagiten Dionysius für den Verfasser jener Schriften hielt, mufste man naturgemäfs das Verhältnis so statuieren, und Suidas hat s. v. *Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης* dieser Anschauung markanten Ausdruck verliehen. Offen wurde die Frage wieder, als man erkannt hatte, dafs jene Schriften nach Form und Inhalt unmöglich dem apostolischen Zeitalter angehören können (!??). Jetzt konnte man jenes Verhältnis leicht umkehren, wie es auch in der Tat, namentlich in philosophischen und philologischen Kreisen, geschah" (Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita etc. Mainz 1900, Kirchheim, S. 2 f.).

Wer war nun aber der erste, welcher diese epochemachende (!??) Erkenntnis gewann? Laurentius Valla war es. Was war denn das für ein Mann? Baumgartner (Weltliteratur IV. Band), Freiburg 1900, Herder, S. 479 f. schreibt von ihm folgendes: „Am weitesten ist wohl in schamloser Erneuerung des Heidentums Lorenzo Valla (della Valle) gegangen (1407 zu Piacenza geboren, 1457 in Rom gestorben). In seinem Traktat „De voluptate" (1431) wagte er es geradezu, Aristoteles wie Plato, Thomas wie Scotus beiseite zu schieben und die Lehre Epikurs als die höchste Errungenschaft der Philosophie, die Wollust, wenn nicht ganz offen, doch verblümt als das höchste Gut zu proklamieren. Das hat manchem imponiert; man darf die Jahreszahlen aber denn doch nicht übersehen. Dafs ein kecker Klopffechter von 24 Jahren, der sich keineswegs des besten sittlichen Rufes erfreute, so philosophiert, ist doch wohl so auffallend nicht; viel auffallender ist es, dafs man diese Mifsgeburt, die Valla selbst schon 1433 bedeutend abzuändern sich genötigt sah, nebst seinen Streitschriften: „Gegen die konstantinische Schenkung" (1440), „Über die Profession der Religiosen", „Gegen den Juristen Bartolus", ebenfalls wieder zu einer der grofsartigsten Offenbarungen der Renaissance aufgebauscht hat. Die Wahrheit ist, dafs Valla mit diesen petulanten, knabenhaften Angriffen auf die christliche Wissenschaft, die kirchliche Autorität und die Orden sich nur den Weg erschwerte, seine wirklichen Kenntnisse auf dem Gebiete der Philologie allgemein nutzbar zu machen. Auch seine „Elegantien der lateinischen

Sprache, in welchen er seine große Gelehrsamkeit auf diesem Gebiete offenbarte, litten darunter, daß er in grenzenloser Eitelkeit alles allein wissen wollte und geradezu erklärte, bis auf ihn habe noch niemand wahrhaft klassisches Latein geschrieben. Trotz dieser lächerlichen Selbstüberhebung und Anmaßung des allwissenden Kritikus, der Donat und Priscian wie Cicero und Livius, Plato und Aristoteles über den Haufen werfen wollte, verkannten die gelehrtesten Kardinäle jener Zeit, Bessarion und Cusa, nicht sein Talent noch die sprachwissenschaftlichen Kenntnisse, die er besaß, und suchten ihm die Wege zu ebnen, als er nach Rom kommen und in päpstliche Dienste treten wollte. Denn nach all dem gewaltigen Lärm gegen die päpstliche Macht schlich sich Valla nach Rom und duckte sich und leistete Abbitte und erklärte sich zu jedem Widerruf (!!) bereit, ließ sich als Scriptor anstellen, stieg unter Calixt III. sogar noch zum päpstlichen Sekretär und Kanonikus der Laterankirche empor und starb als solcher (1457) im Frieden mit der Kirche."

Vom genannten Bessarion heißt es (a. O. S. 554 f.) unter anderem: „Obwohl selbst sehr für Platon eingenommen, wollte er doch von dem neuerungssüchtigen Sturmlauf wider Aristoteles nichts wissen, sondern bewährte in den philosophischen Streitigkeiten seiner Landsleute eine hohe geistige Überlegenheit, indem er die Hadernden zu ruhig-sachlicher, wahrhaft wissenschaftlicher Behandlung mahnte . . . Hätten die Humanisten diese vernünftigen Mahnungen des greisen Kardinals zu ihrem Programm gemacht, so wäre der Wissenschaft wie der Religion und Kirche eine Unmasse vergeblichen und schädlichen Haders erspart geblieben; Platonismus und Aristotelismus, Humanismus und Scholastik wären zu einem vernünftigen Ausgleich gekommen und hätten sich gegenseitig gefördert anstatt gegenseitig ihr Werk zu stören und schließlich Christentum und Kirche selbst in ihren unseligen Hader hineinzuziehen. Allein der „Fortschritt" lag nun einmal in der Luft. Der phantastische Reiz neuer Systeme, die im Grunde nur ein Abklatsch alter, heidnischer Irrtümer waren, riß manche glänzende Talente auf falsche Bahn (paßt auch treffend auf den „Fortschritt" des 20. Jahrh.!!)." Dieser gelehrte Kardinal nun sagt (defensio Platonis l. 2., c. 3.) trotz Valla: „Vir sanctissimus, Dionysius Areopagita, qui primus et summus Christianae theologiae auctor fuit, neminem ante se habuit rerum divinarum scriptorem praeter Apostolum Paulum et Hierotheum, quibus ipse praeceptoribus usus est." Diese herrlichen Worte bilden so recht das getreue Echo der uralten Überlieferung in der griechischen Kirche. Daß übrigens ein Mann

wie Valla am Areopagiten keinen Geschmack fand, umsomehr aber für den Neuplatoniker Proklus schwärmte, darf uns nicht wundernehmen. Denn der Areopagite schrieb nach dem Urteil der hl. Kirche „libros admirabiles ac plane coelestes“. Vom Proklus aber lesen wir (Koch, a. O. S. 51 ff.): „Marinus, der Biograph des Proklus, erzählt uns die abenteuerlichsten Dinge über den Verkehr seines Meisters mit den Göttern: schon als Knabe hatte er eine Traumerscheinung der Athene, in einer Krankheit erschien ihm der Heildämon Telesphorus und machte ihn durch Berührung augenblicklich gesund. Später erschienen ihm wiederum Götter und gaben ihm Offenbarungen . . . So bildeten sich in Schulkreisen über den Meister schon zu dessen Lebzeiten verschiedene Legenden; auch der obligate Lichtglanz, der während eines Vortrags das Haupt des Lehrers umfliefst, darf nicht fehlen. Das auffallendste daran aber ist, dafs Proklus dies selbst glaubte ... Proklus, ein merkwürdiger Mann voll Extremen und Widersprüchen, war entweder weniger wahrheitsliebend oder aber hatte er sich, was wahrscheinlicher ist, in derartige Ideen so eingelebt, dafs sie ihm zur vollen Überzeugung geworden waren . . . seine ersten und hauptsächlichsten Lehrer sind die Götter selber, von denen er inspiriert und geleitet wird, dann kommt Syrian.“ Treffend charakterisiert (siehe a. O. S. 52, Note 3) ihn (Proklus) Freudenthal, Hermes 1881 S. 218 f.: „In Proklus' Lehren sind Tiefsinn mit grenzenlosem Aberglauben, haarscharfe Dialektik mit unlogischer Verschwommenheit der Begriffe, gesunde Kritik mit naiver Glaubensseligkeit, mathematische Gedankenstrenge mit der Unvernunft eines wundersüchtigen Mystizismus zu einem unauflöslichen Knäuel ineinander gewirrt.“ Und aus diesem wirren Knäuel (!!) schöpfte der grofse hl. Dionysius vom Areopag seine „libros admirabiles ac plane coelestes“ ! ? ?.

Mit Koch und Stiglmayr hält auch Bardenhewer (Patrologie (2) Freiburg 1901, Herder) solchen Widerspruch für möglich. Der verdiente Gelehrte, uns persönlich von den Studien her wohlbekannt, fafst (S. 472 ff.) unsere Frage kurz zusammen. Er bespricht der Reihe nach: die Schriften des Pseudo-Areopagiten; den Streit über den Verfasser; den gegenwärtigen Stand der Frage. Wir erlauben uns seine Ausführungen sine ulla ira, dem Motto unseres Jahrbuchs entsprechend nur „studio et verecundia veri“ etwas näher zu beleuchten. Gleich anfangs steht: „Dionysius Areopagita heifst nach dem einstimmigen Zeugnisse der Handschriften der Verfasser einer Anzahl theologischer Schriften, welche sich, wenigstens im grofsen und ganzen, durch die überall hervortretende Übereinstimmung der philosophischen

und theologischen Grundanschauungen sowie durch eine ganz unnachahmliche Eigenart des Tones und Stiles sofort als Werke eines und desselben Autors erweisen.“ Alle Handschriften also nennen als Verfasser Dionysius Areopagita! Die erste Regel der positiven Kritik aber ist: „Opus quodcunque illius censebitur auctoris, cuius nomen tanquam auctoris in antiquis codicibus eidem inscribitur“ (Fefsler-Jungmann, Institutiones Patrologiae, Oeniponte 1890, Rauch, Tom. I. p. 68). Überall tritt in den Schriften hervor „Übereinstimmung der philosophischen und theologischen Grundanschauungen, ganz im Gegensatze zum „wirren Knäuel“ des Proklus! Ebenso zeigen diese Schriften „eine ganz unnachahmliche Eigenart des Tones und Stiles“, was durchaus nicht pafst zur „Abhängigkeit von Proklus“, wohl aber voll und ganz stimmt zum kirchlichen Urteile: „libros scripsit admirabiles ac plane coelestes.“ Wohlgemerkt ist auch nach den Regeln der Kritik „die überall hervortretende Übereinstimmung der philosophischen und theologischen Grundanschauungen sowie die ganz unnachahmliche Eigenart des Tones und Stiles“ ein Zeichen der Echtheit! Nach einer kurzen Inhaltsangabe der noch erhaltenen areopagitischen Schriften werden noch einzelne verlorene erwähnt, auf welche der Verfasser selber wiederholt verweist. „Doch sind diese eigenen Angaben des Verfassers über seine literarische Tätigkeit durchaus nicht frei von Unklarheiten und Widersprüchen“ (!??), welche jedoch nur dann vorhanden sind, wenn man den Verfasser in die Zeit nach Proklus versetzt. Die Schwierigkeiten heben sich vollständig, wenn man die Schriften nimmt als gerichtet insbesondere gegen die Irrlehre des Simon Magus (vgl. dies. Jahrbuch XIII. S. 86 ff. und XVI. S. 166 f.). Ausdrücklich nennt ja auch der Areopagite (D. N. c. 6) den Simon Magus als Zeitgenossen: *„καὶ τοῦτό ἐστι ῥητέον αὐτῷ,* dies also mufs ihm gesagt werden“.

Zum Streit über den Verfasser heifst es: „Der Verfasser nennt sich selbst Dionysius, und er will auch augenscheinlich selbst für den Areopagiten Dionysius, den Schüler des Weltapostels und ersten Bischof von Athen gelten. Er bezeichnet gern den hl. Paulus als seinen Lehrer in den Geheimnissen des Christentums, und er adressiert seine Abhandlungen und Briefe an Apostelschüler, Timotheus, Titus, Cajus, Sosipater, Polykarpus. Die volle Aufschrift des zehnten Briefes lautet: ‚An den Theologen Johannes, den Apostel und Evangelisten, in seiner Verbannung auf der Insel Patmos.‘ Zu Heliopolis war Dionysius Zeuge ‚der im heilbringenden Kreuze erfolgten Sonnenfinsternis‘ d. i. jedenfalls der Sonnenfinsternis beim Tode des Herrn. In

Begleitung vieler Brüder unternahm Dionysius eine Reise „zur Schau des Leben erzeugenden und Gott aufnehmenden Leibes“ d. i. allem Anscheine nach: er wohnte dem Hingange der Gottesmutter bei, und an dieser Schau nahmen auch der Gottesbruder Jakobus und Petrus, ‚die hervorragende und älteste Spitze der Theologen‘ teil. Auf Grund dieser und ähnlicher Stellen (z. B. Angabe der beiden Magier Simon und Elymas, bekannt aus der Apostelgeschichte, als Gegner; die durchaus unzweideutige Aussage, dafs seine Lehrer, d. i. also die Apostel, die Kindertaufe eingeführt hätten) pflegen schon die ältesten Schriftsteller, welche Kenntnis der Areopagitika verraten, Autoren des 6. Jahrhunderts, dem Verfasser das Epitheton ‚der Areopagite‘, ‚der Apostelschüler‘ oder dgl. zu geben.“ Gewifs das mit vollem Rechte; denn alles pafst genau ins apostolische Jahrhundert und in kein anderes; nach Proklus ist das alles unverständlich! Übrigens sind nicht diese Autoren des 6. Jahrhunderts die ältesten Kenner der areopagitischen Schriften. Nach unseren Gegnern (Koch, Pseudo-Dionysius etc. S. 25 ff.) kannte schon der Anachoret Nilus († 430) den achten Brief des Areopagiten, welchem er die Vision des Karpus nacherzählt; und Maruta, Bischof von Maiparkat in Syrien (um 410) die Werke des Areopagiten (Stiglmayr, Programm Feldkirch 1895, S. 95; vgl. dies. Jahrbuch XIII. S. 104 f.); und doch sollen diese Schriften erst nach 485 verfafst worden sein!?? Wir fügen noch einige ältere Zeugnisse bei: Juvenalis von Jerusalem berichtete (um 450) dem Kaiser Marcian und der Kaiserin Pulcheria über das Begräbnis der Gottesmutter; und als dabei gegenwärtig wird ausdrücklich der Areopagite genannt nach dessen eigenem Zeugnisse (D. N. c. 3), welches wörtlich angegeben ist (vgl. Nicephorus Callistus, histor. eccl. l. 15. c. 14). Origenes (185—255) nennt den Areopagiten in hom. I. über einige Texte des N. T. Er zitiert dessen Worte und fügt hinzu: „wie der grofse Dionysius, der Areopagite sagt.“ So ist wortwörtlich zu lesen in der durch Rufin von Aquileja († 410) angefertigten lateinischen Übersetzung der Werke des Origenes. Übrigens schreibt auch Rufin ohne alles Bedenken die Autorschaft dieser Homilie dem Origenes zu (vgl. Dulac, Traduction des oeuvres de S. Denys, S. 79). Der hl. Maximus (580—662) sagt in seinem Kommentar (in coel. hier. c. 5), dafs bereits der hl. Dionysius von Alexandrien (um 250) Scholien zum Areopagiten verfafst habe, und er führt aus diesen ausdrücklich einiges an. Von diesem heil. Dionysius wurde auch ein Brief an Papst Sixtus II. geschrieben, in welchem die Echtheit der Areopagitika verteidigt wird.

Georg von Skythopolis (um 530) erwähnt diesen Brief (dies. Jahrbuch XIII. S. 100f.). Dafs in den ersten Jahrhunderten von den areopagitischen Schriften kaum direkt geredet wird, ist leicht zu erklären durch das vom Apostelschüler selbst auferlegte Gesetz des Stillschweigens (dies. Jahrbuch XVI. S. 168 ff.), welches im 5. Jahrhundert ganz unverständlich gewesen wäre, durchaus aber pafst in die Zeit der Apostelschüler und zum Zwecke der Schriften selber.

Es ist dann weiter Rede, wie die Schriften auf dem Religionsgespräche zu Konstantinopel (um 532) in das volle Licht der Öffentlichkeit traten. „Die Severianer berufen sich zur Rechtfertigung ihrer Lehre auf die Schriften des Areopagiten Dionysius, während Hypatius von Ephesus, der Wortführer der Katholiken, diese Schriften als unecht zurückweist" (!??). Die von den Severianern vorgebrachten Zeugnisse aus dem Areopagiten beanstandet Hypatius als seinerzeit von den Apollinaristen gefälscht. Die Schriften selbst wurden damit nicht in Bausch und Bogen verworfen. Leontius von Byzanz, selbst auf dem Religionsgespräche zugegen, ist dafür ein gewifs zuverlässiger Zeuge. Stiglmayr (Programm a. O. S. 57 ff.) bemerkt dazu unter anderem: „Einige besondere Umstände machen die Anführungen aus Dionysius Areopagita bei Leontius besonders wichtig (!!). Fürs erste gehören sie zu den früheren Citaten aus Dionysius und zeigen, dafs an die Echtheit (!!) der Dionysischen Schriften schon vor dem Religionsgespräch in Konstantinopel ebenso von Katholiken wie Monophysiten geglaubt wurde. Zweitens ist hervorzuheben, dafs Leontius um diese Zeit in Palästina, in der neuen Laura bei Jerusalem, als Mönch lebte. Drittens ist Leontius ein ganz hervorragender Kenner der theologischen Fragen und Schriften der Väter (!!). Endlich erscheint er auch auf dem Religionsgespräch als Abgesandter der palästinensischen Mönche, bei derselben Disputation, in welcher Hypatius von Ephesus als Vorsitzender der Orthodoxen die von den Severianern vorgebrachten Zeugnisse aus Dionysius Areopagita zurückwies. Weil das Buch de sectis jedenfalls nach 533 geschrieben ist, so beweist die in diesem Buche vorkommende Bezeichnung des Dionysius als eines Lehrers und Schriftstellers, dafs Leontius durch den Widerspruch des Hypatius in seinem Glauben an die Echtheit der Dionysius-Schriften (!!) nicht erschüttert wurde" (dies. Jahrbuch XIII. S. 101f.; XVI. S. 109 f.). Der Widerspruch des Hypatius galt eben nur den vorgebrachten Stellen (Zeugnissen testimonia) aus dem Areopagiten. Dafür spricht auch die Autorität des Lateran-

konzils (649). Stiglmayr (a. O. S. 84 f.) sagt von diesem Konzil unter anderem: „Gegenüber den Häretikern, welche sich auf diese Schriften beriefen, machte man geltend, dafs sie die Stellen bei Dionysius nicht richtig ausgelegt, bezw. gefälscht hätten" (!!!). Bardenhewer selbst (a. O. S. 481) sagt über Leontius: „Durch Untersuchungen der neuesten Zeit hat die Kritik unseres Verfassers (d. i. eben des Leontius) die glänzendste Anerkennung (!!) gefunden." Zu Leontius' Urteil über die Areopagitika passen auch die Worte (a. O. S. 474): „Nichtsdestoweniger (d. i. trotz des Hypatius Widerspruch gegen die vorgebrachten areopagitischen Zeugnisse) erlangten die Schriften (des Areopagiten) in der Folge auch bei Katholiken mehr und mehr Ansehen und Geltung, dank insbesondere der Autorität des hl. Maximus Confessor (gest. 662), welcher dieselben in Kommentaren erläuterte und gegen den Vorwurf des Monophysitismus in Schutz nahm. Dem gesamten Mittelalter hat die Autorschaft des Areopagiten aufser Zweifel gestanden." In dieser Zeit, heifst es dann weiter: „gewannen die Schriften einen sehr weitgehenden Einflufs auf die Wissenschaft des Abendlandes ... Mit dem Mittelalter ging auch die Blütezeit der Areopagitika zur Neige ... Der entbrennende Streit (über die Echtheit), wohl einer der hitzigsten und langwierigsten Kämpfe, welche je auf literarischem Gebiete durchgefochten worden sind, förderte eine Fülle von Hypothesen (!!) über den wahren Ursprung der rätselhaften Schriften zutage: griechische, syrische und lateinische Kirchenschriftsteller, Orthodoxe und Häretiker, selbst heidnische Dionysiuspriester wurden als Verfasser in Vorschlag gebracht. Stets standen die Verhandlungen unter dem Zeichen der Alternative: ‚entweder der Areopagite Dionysius oder ein Fälscher und Betrüger'." Nach Verwerfung der Hiplerschen Erklärung ist man jetzt wieder auf diese Alternative zurückgekommen in einer etwas anderen Fassung: ‚entweder durchaus abhängig von Proklus oder der Areopagite.' „In jüngster Zeit ist durch die glänzenden Untersuchungen (!??) Stiglmayrs und Kochs" die Abhängigkeit von Proklus „zur Gewifsheit erhoben und der alte Streit zu Grabe getragen worden" (!??).

Zum gegenwärtigen Stand der Frage (S. 475 ff.) heifst es unter anderem: „Der Versuch Hiplers ist als mifslungen zu betrachten ... Daraus allein folgt aber auch schon, dafs der Verfasser selbst sich für einen Zeitgenossen der Apostel ausgegeben, dafs er also eine falsche Maske angenommen hat (!??). Denn die Meinung, dafs er wirklich der Areopagite Dionysius oder überhaupt ein Zeitgenosse der Apostel sei, war schon von Hipler

mit Recht (!??) als gänzlich ausgeschlossen beiseite geschoben und ist inzwischen, nicht zum mindesten durch die wissenschaftliche Naivität neuerer Verteidiger (C. M. Schneider, J. Parker u. a. [vom Autor selbst eingeklammert]), nur noch mehr bloſsgestellt worden (!?? getrost überlassen wir das Urteil darüber dem werten Leser!). Äuſsere und innere Marksteine grenzen die Abfassungszeit der Areopagitika auf das Ende des 5. und den Anfang des 6. Jahrhunderts ein (!??). . . . Der Verfasser ist mit den Werken des Neuplatonikers Proklus (411—485) durchaus vertraut und hat dieselben fleiſsig verwertet (!?? gerade umgekehrt!!); insbesondere bietet er, wie Stiglmayr und Koch schlagend nachgewiesen (!??), DN. 4, 18 - 34 ein Exzerpt aus der nur in lateinischer Übersetzung erhaltenen Abhandlung des Neuplatonikers De malorum subsistentia" (!??). Nach Proklus also subsistiert das Übel, d. h. hat selbständiges Sein auf Grund seines eigenen Wesens; und gerade das Gegenteil ist Lehre des Areopagiten (dies. Jahrbuch XVII. S. 225 ff. und Forts.). Die Proklische Ansicht führt notwendig zum Dualismus (summum bonum — summum malum) oder zur Annahme, daſs Gott die Quelle alles Übels ist, weil die Quelle alles Seins!!

„Der Verfasser kennt auch bereits den Gebrauch, daſs die Gläubigen während der hl. Messe das Credo sangen (EH. 3, 2). Der Credogesang ist aber zuerst 476 zu Antiochien von den Monophysiten in die Meſsliturgie eingefügt worden, und bald nachher haben die Orthodoxen sich dieser Übung angeschlossen." Der Verfasser soll das Credo kennen, eine bloſse Behauptung ohne allen Beweis!! Was sagt er vielmehr (a. O.)? „Bevor das hl. Brot und der Kelch des Segens auf den gottgeweihten Altar gebracht wird, ist vorher feierlich ausgesprochen von der ganzen versammelten Gemeinde der katholische Preisgesang ... *προομολογηθείσης ὑπὸ παντὸς τοῦ τῆς Ἐκκλησίας πληρώματος τῆς καθολικῆς ὑμνολογίας.*" Daſs dieser katholische Preisgesang vom Areopagiten keineswegs als Credo gefaſst ist, erklärt er selber noch in demselben Kapitel (§ 3 — *θεωρία* —, 7) näher mit folgenden Worten: „*Τὸν ὕμνον δὲ τοῦτον οἱ μὲν Ὑμνολογίαν καλοῦσιν, οἱ δὲ τῆς θρησκείας τὸ σύμβολον, ἄλλοι δὲ, ὡς οἶμαι, θειότερον ἱεραρχικὴν Εὐχαριστίαν, ὡς περιεκτικὴν τῶν εἰς ἡμᾶς θεόθεν ἀφικομένων ἱερῶν δώρων.* — Diesen Preisgesang aber nennen die einen ‚Hymnologie', die anderen ‚Ausdruck, Zeichen der Gottesverehrung', wieder andere, wie ich glaube, gottähnlicher ‚die auf den Urgrund aller Heiligung gerichtete Danksagung' als die Zusammenfassung der uns von Gott gespendeten heiligen Gaben." Die Hauptgaben werden

dann eigens angeführt. Kurz zum Übergang für das folgende wird nochmals wiederholt (n. 8): „Οὕτω δὲ τῆς θεαρχικῆς φιλανθρωπίας ἱερῶς ὑμνηθείσης . . .“ (vgl. auch betreffs des angeblichen Credo: dies. Jahrbuch XIII. S. 94 f.). Damit nehmen wir einstweilen von diesem Autor in aller freundschaftlichen Liebe Abschied. Mit Koch und Stiglmayr nimmt auch er Unmögliches an, nämlich: „dafs die Proklusbenützung durch das ganze corpus der Dionysischen Schriften sich hindurchzieht, dafs dieselben ein an Proklus sich anlehnendes, straff-einheitliches System repräsentieren und (trotzdem! ??) bei ihrem Auftauchen sofort auch als Werke des Schülers Pauli vom Areopage gelten“ (!! siehe Koch a. O. S. 260).

Stiglmayr hatte schon (a. O. S. 63) behauptet, dafs die Heimat der Dionysischen Schriften Syrien sei. Trotzdem aber führt er öfter an (z. B. a. O. S. 56, 69, 88), dafs diese Schriften bei den Syrern stets als Erzeugnis des Areopagiten galten!! Sie wurden zudem nicht in syrischer Sprache verfafst, sondern eben als Erzeugnisse des Areopagiten in der griechischen. Ins Syrische wurden dieselben übersetzt von Sergius von Resaina († 536, vgl. dazu auch bei Koch a. O. S. 259 f. die Note 4). Von ihm schreibt Stiglmayr (a. O. S. 55): „Wir haben auch in ihm einen der früheren Zeugen für unsere Frage zu erkennen. Er anerkennt nicht blofs die Echtheit der Dionysiaka (!!), sondern übersetzt auch die Apologie und die Scholien des Orthodoxen Johannes von Skythopolis und die weitere Apologie des, wie es scheint, gleichfalls orthodoxen Georgius von Skythopolis“ (!! alles das, ohne das Geringste zu beanstanden!!). Zum Schlufs nun seines „Pseudo-Dionysius Areopagita“ sagt Koch (S. 260) ebenfalls von den Dionysischen Schriften, dafs sie „bei ihrem Auftauchen sofort auch als Werke des Schülers Pauli vom Areopage gelten“ (!!!). Für dieses Endresultat ihrer fleifsigen Forschungen sind wir den beiden rührigen Gelehrten sehr dankbar. Durch dieses Schlufsergebnis bestätigt sich betreffs der Areopagitika das geflügelte Wort Harnacks: „Inbezug auf die urchristliche Literatur sind wir in einer rückläufigen Bewegung.“ Bei ihrem Auftauchen, d. i. sobald sie anfangs des 6. Jahrhunderts in die Öffentlichkeit dringen, gelten allgemein die Areopagitika als Erzeugnis des grofsen hl. Apostelschülers. Von einer Abhängigkeit des Verfassers von Proklus (!??) hat die damalige Literatur keine Spur. Wohlgemerkt aber lebten damals noch manche Bischöfe und Gelehrte, welche schon zu Proklus' Lebzeiten die areopagitischen Schriften persönlich kannten und zudem von alters her erfahren hatten, dafs sie echte Schriften

aus apostolischer Zeit seien. Der bedeutendste Kritiker damaliger Zeit ist dafür unverdächtiger Zeuge, Leontius von Byzanz. Es bestätigt sich also durch die neuesten eingehenden Forschungen die Richtigkeit des gerade auf Proklus, dem letzten Neuplatoniker von Bedeutung, in alter und neuer Zeit ruhenden Verdachtes, die Dionysischen Schriften in ergiebigster Weise benützt zu haben!!!

Für den Ursprung unserer Schriften im apostolischen Zeitalter spricht insbesondere auch deren Lehre. Ein Vergleich mit der Lehre unseres Clemensbriefes möge dies noch etwas näher zeigen. Der Clemensbrief ist unzweifelhaft ein echtes Zeugnis aus dem apostolischen Jahrhundert. Unverkennbare Spuren der Ähnlichkeit nicht etwa bloßer Worte, sondern der eigentlichen Lehranschauung nun trägt der Brief mit den Areopagitika. Der Clemensbrief wie letztere Schriften sind ein handgreiflicher Beweis dafür, daß die katholische Kirche des apostolischen Jahrhunderts dieselbe ist wie die heutzutage: mit denselben Dogmen, mit derselben Verfassung, mit demselben Kult. Wie der Standpunkt des hl. Clemens ist auch der des großen hl. Dionysius Areopagita derjenige der lauteren Überlieferung. Beide setzen überall schon eine feste Tradition voraus und machen dieselbe grundsatzmäßig geltend. Beider Verfasser echt apostolischer Geist verbürgt uns auch die apostolische Grundlage ihrer Lehre. Diese Grundlage nun ist eine durchaus übernatürliche. Alle etwa profanen Erörterungen, z. B. der Geschichte oder Philosophie, werden nur zur Erläuterung der übernatürlichen Offenbarung gebraucht. Beiden gilt die christliche Religion in ihrer ganzen Entstehung als etwas Übernatürliches. Beiden gelten als Quellen ihrer dogmatischen Anschauungen: die hl. Schriften, die Tradition, die Liturgie. Beide betrachten die hl. Schriften sowohl des A. als des N. T. als „Aussprüche Gottes“, als „wahre Schriften des hl. Geistes“ usw. Beide betonen die Inspiration der heiligen Schrift. Der hl. Clemens nennt wie der Areopagite die heiligen Schriften *λόγια: „τὰς ἱεράς γραφὰς τὰς ἀληθεῖς τὰς διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου“* sagt St. Clemens (45, 2), der Areopagite (DN. 1, 1) braucht den Ausdruck *„πνευματοκίνητος“* ganz entsprechend dem *„θεόπνευστος“* (2. Tim. 3, 16) seines Lehrers. Beide heben entschieden hervor die übernatürliche Einheit der in den hl. Schriften, sowohl des A. als des N. T., enthaltenen Lehre. Ganz unterschiedslos, völlig gleich beweiskräftig werden für ein und denselben Lehrpunkt von beiden die Bücher des A. und N. T. angeführt und wieder in jedem der zwei Testamente

ohne Unterschied die verschiedenen Bücher. Von einer Entwicklung in dem Sinne, als ob die Schriften des A. T. unbestimmter, unvollkommener, unklarer wären betreff der in ihnen ausgesprochenen Wahrheiten, als die des N. T., oder als ob das eine Buch weniger Wert hätte als das andere, davon ist bei keinem von beiden Rede. Beide bezeichnen auch gleicherweise treffend das Verhältnis des A. zum N. T. Beiden ist der N. B. die tatsächliche **Erfüllung** dessen, was der A. B. in seinen Vorbildern und Weissagungen ausgedrückt hatte (vgl. z. B. EH. 3, 3, 5). Beim hl. Clemens findet man es nicht auffallend, daſs er Stellen aus den hl. Evangelien und den Apostelbriefen anführt, und beim Areopagiten sieht man solche Stellen als Grund an für die Unechtheit seiner Schriften, obwohl er alle anderen Apostelschüler überlebte.

Beiden ist jedoch nicht das tote Schriftwort maſsgebend, sondern das in der hl. Kirche fortlebende, überlieferte, geoffenbarte Verständnis der hl. Schrift. Beide sind unverständlich ohne ihre unverkennbare Anlehnung an die in der hl. Kirche fortwirkende apostolische Überlieferung. Hl. Schrift **und Überlieferung** sind ihnen Glaubensquellen, und zwar so, wie sie fortleben in der hl. Kirche. Darum mahnt St. Clemens (7, 2 f.): „*ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα*". Diese Mahnung ist das Thema seines ganzen Briefes. Den Traditionsbegriff leitet der hl. Verfasser her vom apostolischen Lehramt. Wie Christus vom Vater gesandt war, um die Botschaft des Heils zu verkünden, so sind die Apostel von Christus dazu bestellt, und von den Aposteln pflanzt sich das Lehramt in der Kirche fort, um der Apostel Aufgabe fortzusetzen: „*Οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν εὐηγγελίσθησαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξεπέμφθη. Ὁ Χριστὸς οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ· ἐγένοντο οὖν ἀμφότερα εὐτάκτως ἐκ θελήματος θεοῦ*" (a. O.). Die Apostel sind von Christus dem Herrn ausgewählt worden als Träger der Fülle übernatürlicher Erkenntnis. Die Apostel waren selbst die lebendigen Zeugen der Wahrheit; und von ihnen her soll das Evangelium durch lebendige Werkzeuge fortgepflanzt werden. Die Predigt der Apostel tönt in lebendiger Überlieferung in der hl. Kirche fort. Bei St. Clemens gibt es keinen Petrinismus und Paulinismus und Jakobismus u. dgl., sondern nur **eine** Überlieferung, weil nur **eine** Botschaft des Heils. Und diese „heilige Übereinstimmung" (51, 2) ist die unfehlbare Richtschnur im Denken und Handeln für alle Zeiten. Ganz dieselbe Lehranschauung betreffs der Tradition hat der Areopagite, wenn

er beispielsweise (CH. 2, 3) sie nennt: „τὴν κρυφίαν καὶ ἱερατικὴν παράδοσιν“. Beide haben diese in der Schule der Apostel gelernt. So beruft sich St. Paulus z. B. an zahlreichen Stellen auf das von ihm „Überlieferte“: „Tradidi enim vobis in primis, quod et accepi“ (1. Kor. 15, 3). — „Laudo autem vos, fratres, quod per omnia mei memores estis: et sicut tradidi vobis praecepta mea tenetis“ (a. O. 11, 2). — „Ego enim accepi a Domino, quod et tradidi vobis“ (a. O. v. 23). — „Itaque fratres state: et tenete traditiones, quas didicistis, sive per sermonem, sive per epistolam nostram“ (2. Thess. 2, 14). — „Et quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere“ (2. Tim. 2, 2). Für „traditio und tradere“ hat der griechische Text „παράδοσις, παραδιδόναι“. So wie diese beiden, lehren die anderen heil. Väter und Kirchenschriftsteller, z. B. St. Ignatius, St. Irenäus, Clemens von Alexandrien, Origines, Tertullian, St. Cyprian, St. Athanasius, St. Basilius u. a., und zwar längst vor Proklus und der Sache nach ganz verschieden von ihm.

Eine Bewahrerin der Tradition ist wirklich die Liturgie. Da ist so recht eigentlich die lex supplicandi eine lex credendi. Die Liturgie in ihren Handlungen und Gebeten ist der Widerhall der apostolischen Predigt in der begeisterten Seele. Insbesondere gilt dies vom hl. Meſsopfer, dem Mittelpunkt der ganzen Liturgie. Gerade um die Eintracht, die Einheit in der Gemeinde zu Korinth wiederherzustellen, weist St. Clemens hin auf die hl. Eucharistie, als das Sakrament der kirchlichen Einheit, dessen so bevorzugter Lobredner der Areopagite (vgl. EH. 3) ist. Beiden gilt das hl. Opfer als wichtigster Teil der λειτουργία. Beide sind eben so recht würdige Schüler des heiligen Völkerapostels. Ihre Lehre ist so recht seine Lehre. Der Apostel schreibt auch an die Korinther und mahnt zur Eintracht (1. Kor. 10 f.) gerade durch Hinweis auf die heiligste Eucharistie als das äuſsere Zeichen und den bewirkenden Grund der kirchlichen Einheit. St. Paulus redet von „τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας“, als „κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ“, vom „ἄρτος“ als „κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ“. Hier betont auch er schon längst vor Proklus die ἕνωσις, das ἕν: „Ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν.“ Er spricht von „ποτήριον Κυρίου πίνειν, τραπέζης Κυρίου μετέχειν“. Wie St. Clemens redet auch der Areopagite ganz die Sprache des hl. Apostels. Ganz im Geiste seines Lehrers nennt insbesondere der Areopagite das Sakrament der Sakramente: „τελετὴ τελετῶν, ἁγιωτάτη τελετὴ θειοτάτη

καὶ ἱερὰ τελετή, θεία τῆς συνάξεως τελετή, σύναξις, κοινωνία, τῶν ἱερῶν κοινωνία, θεαρχικὴ κοινωνία, θεαρχικὰ μυστήρια, θειοτάτη εὐχαριστία, τὰ θειότατα". Wie der hl. Clemens spricht auch er von „*εὐχαριστέειν*" als von der hl. Opferfeier.

Gehen wir jetzt auf die eigentliche dogmatische Lehre im besonderen über, so finden wir wie beim hl. Clemens auch beim hl. Dionysius Areopagita vollste Übereinstimmung mit der Lehre der Apostel. Beide reden von Gott als dem „*ὁ μέγας δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων, ὁ πατὴρ τῶν αἰώνων; βασιλεὺς τῶν αἰώνων, εὐεργέτης πνευμάτων, παντὸς πνεύματος κτίστης καὶ ἐπίσκοπος καὶ κύριος πάσης σαρκός, δεσπότης παντοκράτωρ, πατὴρ καὶ κτίστης τοῦ σύμπαντος κόσμου*", Spender der „*δωρεαὶ τῆς εἰρήνης*", der uns in seiner unermeſslichen Liebe sogar berufen zur „*ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ: οἱ ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ χάριν ἔχουσιν χῶρον εὐσεβῶν*" — zum „*ἅγιος τόπος, τόπος τῆς δόξης*" (vgl. des hl. Paulus 1. Kor. 15). Die Lehre von Gott, dem höchsten Herrn, ist bei dem Areopagiten genau dieselbe, wie bei St. Clemens. Beide haben dieselbe Anschauung vom Wesen Gottes, von der Schöpfung, von unserer Auferstehung und Herrlichkeit. Die gleiche Anschauung teilen sie auch inbezug auf die anderen Lehrpunkte, stets das getreue Echo der apostolischen Predigt. Der Inhalt ist genau derselbe; nur die Vortragsweise ist verschieden. Dies ist aber durchaus zweckgemäſs. Der heil. Papst Clemens wendet sich unmittelbar an die korinthische Kirchengemeinde. Der Areopagite dagegen schreibt, wie er wiederholt betont, an einen Bischof, damit dieser nach seinem klugen Ermessen den tiefer eingeweihten die erhaltene Erklärung mitteile. Daher gegenüber der mehr volkstümlichen Behandlung bei St. Clemens beim hl. Dionysius die tief spekulative und zwar in einem eigentlichen Lehrsystem. Dies ist bei der Vergleichung der beiden Autoren durchweg zu beachten.

Dieselbe sachliche Übereinstimmung finden wir bei beiden auch in der Lehre von der Sünde. Es ist die echt apostolische Auffassung der Sünde. Beide reden wie die Apostel von der Sünde der Engel und der Menschen. Durch Verführung seitens des Widersachers ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod. Beide sind Zeugen des überlieferten Glaubens an die Abstammung der Menschheit von einem Paare und an die Allgemeinheit des Fluches der ersten Sünde. Diese ist ihnen Natursünde und muſs auf alle übergehen, welche jene Natur vom Stammvater erben, daher auch Erbsünde genannt. Beide reden auch von Sünden, welche die einzelnen persönlich begehen. Die

Sünde ist beiden ihrem Wesen nach ein Frevel gegen die eigene Natur und eine Empörung gegen den Urheber der Natur, gegen den ewigen Gesetzgeber: *„ἐκ τούτου ζῆλος καὶ φθόνος καὶ ἔρις καὶ στάσις“* sagt St. Clemens (3, 2). Der Areopagite sagt vom Übel (DN. 4, 32) im allgemeinen, was auch insbesondere vom sittlichen Übel, von der Sünde gilt: *„Στέρησις ἄρα ἐστὶ τὸ κακὸν καὶ ἔλλειψις καὶ ἀσθένεια καὶ ἀσυμμετρία καὶ ἁμαρτία καὶ ἄσκοπον καὶ ἀκαλλὲς καὶ ἄζωον καὶ ἄνουν καὶ ἄλογον καὶ ἀτελὲς καὶ ἀνίδρυτον καὶ ἀναίτιον καὶ ἀόριστον καὶ ἄγονον καὶ ἀεργὸν καὶ ἀδρανὲς καὶ ἄτακτον καὶ ἀνόμοιον καὶ ἄπειρον καὶ σκοτεινὸν καὶ ἀνούσιον καὶ αὐτὸ μηδαμῶς μηδαμῇ μηδὲν ὄν.“* Mit solchen Worten zeichnen beide auch schon die Strafe der Sünde, welche für die Verstockten sein wird ewiger Tod und ewige Verwerfung.

Wie die hl. Apostel predigen auch beide Apostelschüler klar und bestimmt den Glauben an die heiligste Dreifaltigkeit. Sie reden genau von drei verschiedenen Personen in Gott und zwar durchaus von drei göttlichen Personen. Gott ist ihnen der Dreieine; ein Gott in drei Personen: Vater, Sohn und Hl. Geist. Der Areopagite (DN. 2, 4) spricht von der *„ἐναρχικὴ Τρίας“*. Er nennt (a. O. 2, 7) den Vater Prinzip, Quelle *πηγαία,* in der göttlichen Natur, den Sohn aber und den Hl. Geist vom Vater ausgehend: *„τῆς θεογόνου θεότητος“*. Er beruft sich ausdrücklich dabei auf die hl. Schriften. Dann fügt er bei: „Wie aber das sich verhält, dies können wir weder aussprechen noch denken.“ Mit letzteren Worten weist er entschieden zurück alle rationalistischen Versuche, den christlichen Trinitätsglauben als rein natürliches Gedankenprodukt der vorchristlichen Philosophie- und Religionssysteme hinzustellen. Jede aufserchristliche Trinität kann der geoffenbarten des Christentums nur rein äufserlich ähnlich sein (vgl. Pohle, Dogmatik I. S. 312). Zu bemerken ist hier der Ausdruck *„τῆς θεογόνου θεότητος,* der gottgezeugten Gottheit“. Damit scheint er auch dem Hl. Geiste das Gezeugtwerden zuzueignen. Gerade dieser Ausdruck konnte nur im apostolischen Jahrhundert gebraucht werden. Damals war eben von den Aposteln her das Verständnis des Glaubenssatzes, die Verschiedenheit des Ausgehens des Hl. Geistes vom Ausgehen des Sohnes noch ganz lebendig. Zudem hat St. Dionysius solche Verschiedenheit stets betont (z. B. a. O. 2, 3). Auch ist die Schrift an einen Apostelschüler selbst gerichtet. Bereits die gnostischen Irrtümer mit ihrer paarweisen Zeugung forderten genaueren Ausdruck, um Mifsverständnissen vorzubeugen, als ob die Kirche lehre, der Hl. Geist sei „gezeugt“ vom Vater und Sohn,

wie der Sohn vom Vater. Den Glauben an die heiligste Dreifaltigkeit fafst der Areopagite (DN. 13, 3) kurz zusammen mit den Worten: „So preist die hl. Schrift ‚die ganze Gottheit *τὴν ὅλην θεαρχίαν*‘ als die Ursache von allem unter dem Namen des Einen; und demgemäfs gibt es nur einen Gott als Vater und einen Herrn Jesus Christus und einen und denselben Hl. Geist“ (vgl. Ephes. 4, 4 ff.): *ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς, ἡ οὐσία τῆς ἀγοθότητος, ἡ μία τῶν ὄντων αἰτία Τριάς, ἐξ ἧς καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι τοῖς οὖσι δι' ἀγαθότητα*“ (EH. 1, 3).

Ganz im Geiste der apostolischen Überlieferung ist die Christologie des hl. Clemens und des Areopagiten. Sie reden von ein und demselben Christus in zwei Naturen, von seiner Heiligkeit, vom Zwecke seiner Sendung als Messias, von seinem Leiden und seiner Verherrlichung. Beide nennen ihn in ganz besonderer Weise *κύριος* und *λόγος*. Die ganze volle Lehre der hl. Menschwerdung drückt St. Dionysius kurz aus (DN. 1, 4), wenn er in Christus spricht von zwei Naturen, einer Person, einem einfachen göttlichen Sein. In jeder Natur bleiben die einer jeden entsprechenden Eigenheiten ganz völlig bewahrt ohne die geringste Vermischung: *„μετὰ τῆς ἀμεταβόλου καὶ ἀσυγχύτου τῶν οἰκείων ἱδρύσεως.“* Klar spricht er auch (a. O. 2, 6) von Christi zweifacher Tätigkeit nach den zwei Naturen und von dem einen tätigseienden nach der einen Person *„ἀνθρωπικὴ θεουργία“;* sowie (a. O. 2, 9) von seiner Geburt aus der Jungfrau.

Wie die Gotteslehre ist auch die Rechtfertigungslehre des hl. Clemens dieselbe wie die des Areopagiten und zwar echt apostolisch. In gleicher Weise reden beide vom Heilsverdienst Christi: von seinem Opfertode zur Sühne für die Sünde und zur Erlösung aus der Knechtschaft Satans, von seiner Auferstehung als dem glorreichen Vorbilde unserer Auferstehung. Der Weg der Rechtfertigung von seiten des Menschen besteht bei beiden in der Mitwirkung mit der von Christus verdienten und vom hl. Geist uns mitgeteilten Gnade. Beide betonen ausdrücklich, dafs nicht der blofse Glaube rechtfertige, sondern nur der Glaube, welcher in der Liebe wirksam ist, d. i. der Glaube nebst den guten Werken. Aus dem Glauben entsteht heilsame Furcht vor dem allgegenwärtigen Gott, dem einstigen Richter. Damit paart sich kindliches Vertrauen auf sein väterliches Erbarmen und Reue über die bisherige Undankbarkeit, verbunden mit dem festen Vorsatz, nicht mehr zu sündigen, sondern treu und gewissenhaft Gottes heiligsten Willen zu erfüllen. So stellt sich wahrhaft der Glaube dar als „Anfang, Wurzel und

Grundlage der Rechtfertigung"; die Vollendung aber ist die Liebe, die Krone, Königin und Mutter aller Tugenden. Beide sind auch hier wieder so recht das getreue Echo des Völkerlehrers (vgl. 1. Kor. 15). Derselbe schreibt unter anderem an die Korinther (a. O. v. 57 f.): *„Τῷ δὲ Θεῷ χάρις τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νῖκος διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ὥστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί, ἑδραῖοι γίνεσθε, ἀμετακίνητοι, περισσεύοντες ἐν τῷ ἔργῳ τοῦ Κυρίου πάντοτε εἰδότες ὅτι ὁ κόπος ὑμῶν οὐκ ἔστι κενὸς ἐν Κυρίῳ"* (vgl. über den Glauben DN. 7, 4; über die Vollendung in der Liebe EH. 2, 1 ff.).

Doch zum Glauben und zur Erfüllung des göttlichen Willens, d. i. zur wirksamen Liebe ist durchaus nötig die Gnade des Beistandes. Gang gemäfs der Lehre der Apostel betonen unsere beiden Apostelschüler diese Notwendigkeit. Beide sprechen von der Gnade der Erleuchtung des Verstandes und der Stärkung des Willens. Die *„χάρις τοῦ Θεοῦ"* ist beiden ein übernatürliches, rein unverdientes Geschenk der Liebe Gottes. Ohne diese Gnade kann der freie Wille des Menschen dem Rufe des Herrn nicht Folge leisten. Diese Gnade gibt uns wahrhaft die Freiheit der Kinder Gottes. Nur der Mifsbrauch der Freiheit ist dem Wirken der Gnade hinderlich; denn „Gott will, dafs alle Menschen selig werden". Darum sagt auch St. Clemens (50, 2 f.) *„τίς ἱκανὸς ἐν αὐτῇ (ἀγάπῃ) εὑρεθῆναι, εἰ μὴ οὓς ἂν καταξιώσῃ ὁ Θεός; Δεώμεθα οὖν καὶ αἰτώμεθα ἀπὸ τοῦ ἐλέους αὐτοῦ, ἵνα ἐν ἀγάπῃ εὑρεθῶμεν … οἱ ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες κατὰ τὴν τοῦ Θεοῦ χάριν ἔχουσιν χῶρον εὐσεβῶν καὶ φανερωθήσονται ἐν τῇ ἐπισκοπῇ τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ"*.

Inbezug auf die nähere Bestimmung der Rechtfertigung herrscht ebenfalls zwischen den beiden Apostelschülern vollste Übereinstimmung und wiederum bester Einklang mit den Aposteln, insbesondere mit der Lehre des hl. Paulus und des hl. Jakobus (vgl. vor allem Römerbrief). Die Rechtfertigung ist ihnen etwas der Seele Innerliches, eine Erneuerung des ganzen inneren Menschen, keine blofs äufserliche Heilsanrechnung. Beide unterscheiden eine doppelte Seite, negative und positive, der Rechtfertigung: Nachlassung der Sünden (*ἄφεσις ἁμαρτιῶν*) und Heiligkeit der Seele. Die Rechtfertigung besteht so recht eigentlich in der Vergöttlichung der Seele. Es ist der Anfang der *θέωσις* (EH. 1, 3 ff.), welche ihre Vollendung findet in der himmlischen Glorie: *„ἡ δὲ θέωσίς ἐστιν ἡ πρὸς Θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις"* (a. O. 1, 3): die gröstmöglichste Gottvereinigung und Anteilnahme an der göttlichen Natur. Das alles haben wir durch Christus, den ewigen

Hohenpriester, der uns wahrhaft ist „Weg, Wahrheit und Leben“.

Unser eins und alles ist Christus der Herr nur in der hl. Kirche und durch die hl. Kirche. Darum ist die Lehre von der Kirche so überaus wichtig. Diese Lehre aber ist noch jetzt dieselbe wie die unserer beiden Apostelschüler und der Apostel selber. Sie faſsten den Begriff der Kirche geradeso, wie wir ihn heutzutage noch fassen (vgl. EH. 1, 3 f.). Diese hl. Kirche ist ihnen vor allem eine eine in der Wahrheit, im Kult, in der Gnade. Das äuſsere Band in der kirchlichen Einheit bilden die Apostel und deren rechtmäſsige Nachfolger als Vorsteher der Christgläubigen, als Hirten der Herde Christi. Damit kennzeichnet sich die hl. Kirche als sichtbares Reich Gottes auf Erden: *λειτουργεῖν τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ* (44, 3). Die hl. Kirche zur Zeit der beiden Apostelschüler ist auch wahrhaft eine apostolische, wie sie es noch jetzt ist. Die Verfassung der Kirche im einzelnen ist bei beiden die gleiche. St. Clemens nennt: *„ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι, διάκονοι“* oder: *„ἀρχιερεὺς, ἱερεύς, λευῖται“*. Der Areopagite nennt diese drei Stufen ebenso ganz schriftgemäſs: *ἱεράρχης, ἱερεύς, λειτουργός*“ (EH. 5, 6 ff.). Beide kennen bloſs drei höhere Weihen. Dies ist ein neuer Beweis, daſs auch die Areopagitika aus dem apostolischen Jahrhundert stammen. Die Obliegenheiten der übrigen Weihestufen: Subdiakone, Akolythen, Lektoren, Exorcisten, Ostiarier, waren damals noch nicht bestimmt und fest begrenzt und benannt. Dies geschah teils im 3., teils schon im 2. Jahrhundert (vgl. Funk, KG. (4) S. 47 f.). Sie entwickelten sich aus dem Diakonat und waren eingeschlossen in den *„ἰδίαις διακονίαις“* wie der hl. Clemens die Dienste der *„λειτουργοί“* nennt (40, 5). St. Clemens zeigt sich in seinem Briefe so recht als den berufenen obersten Wächter kirchlicher Überlieferung und apostolischen Glaubens. In diesem Briefe finden wir alle wesentlichen Bestandteile des später formulierten Begriffes vom römischen Primat, wenn sich derselbe auch gemäſs den damaligen Zeitverhältnissen noch nicht in voller Entfaltung zeigen konnte. Diesen Primat verkündet auch klar und deutlich unser hl. Dionysius. Er nennt (DN. 3, 2) St. Petrus ausdrücklich: *„ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν Θεολόγων ἀκρότης.“* Der Areopagite hebt es bei gegebener Gelegenheit immer wieder hervor, daſs das Menschengeschlecht als ein Ganzes, d. i. die menschliche Natur erlöst und geheiligt worden. Da nun aber diese Heiligung unsere ganze Natur betrifft, so muſs ein einziger Lehrer und Führer an der Spitze stehen, welcher Licht und Kraft hat für

die ganze Natur: dies ist Christus. Unsere Natur ist jedoch eine sichtbare und bedarf als solche der Heiligung. Deshalb mufs ein sichtbarer Lehrer und Führer die Stelle des unsichtbaren Christus vertreten und dessen Aufgabe sichtbar erfüllen: das ist unter den Bischöfen der römische, der Papst. Wie der hl. Petrus das Haupt der Apostel, so mufs sein Nachfolger das Haupt der Bischöfe sein bis ans Ende der Weltzeit. Denn: „ecce vobiscum sum usque ad consummationem saeculi“ (vgl. EH. 1, 2 f.).

Zum Schlusse noch einen Blick auf die Häresien im apostolischen Jahrhundert. Die scharfe Betonung der diesen entgegengesetzten Lehren ist so recht ein durchschlagender innerer Beweisgrund für den urchristlichen Ursprung der Areopagitika. Diese Schriften passen eben nur in das 1. christliche Jahrhundert vor allem mit seinem Simon Magus, dem Erzvater der Irrlehrer, und mit seinem Cerinth, an welche sich die anderen Irrlehren anschliefsen. Simon vertritt gleichsam die metaphysische Seite der Häresien; Cerinth die praktische. Simon stellt das Systematische voran und schliefst daran die verderblichsten Irrtümer für das praktische Leben. Cerinth stellt voran die Leugnung praktischer Lebenswahrheiten, welche dann notwendigerweise auch die Leugnung der theoretischen Wahrheiten nach sich zieht. Demgemäfs ist auch die Lehrweise verschieden. Die des Simon ist die sogenannte esoterische; die des Cerinth die exoterische. An Simon schliefsen sich mehr an Menander, Saturninus, Basilides; an Cerinth aber die Ebioniten und Nikolaiten.

Die Irrlehrer des apostolischen Jahrhunderts, vor allem Simon der Magier, suchten zunächst das übernatürliche Fundament des Christentums und der hl. Kirche zu untergraben. Darum betonen nach dem Beispiele der Apostel deren Schüler, wie wir dies an St. Clemens und dem Areopagiten gezeigt, so nachdrucksam deren übernatürlichen Ursprung, übernatürliche Mittel, übernatürliche Vollendung. Die Lehre stützen sie keineswegs auf Menschenweisheit, sondern auf die in der hl. Schrift und Überlieferung niedergelegte göttliche Offenbarung. Gegenüber dem emanatistischen Pantheismus, insbesondere des Simon Magus, schärfen sie so entschieden ein, ganz besonders eingehend der Areopagite, dafs Gottes Wesen durchaus getrennt sei vom Wesen alles geschöpflichen Seins. Gott ist ihnen ebendeshalb Ursache von allem anderen Sein, weil er nur reinste Selbständigkeit und Wirklichkeit, unendlich vollkommener Akt, nur Tatsächlichkeit, durchaus unfähig irgendeiner Entwicklung vom Vermögen zum Wirklichsein. Entgegen der Lehre vom alleinseligmachenden Glauben, welche insbesondere Simon und seine Anhänger aufstellten,

schärfen beide fest ein die Notwendigkeit der guten Werke. Gott ist ihnen nur die Quelle alles Guten, die Vollkommenheit und Heiligkeit selber, fern von allem Übel. Ebenso entschieden verwarfen sie den Dualismus, die Lehre von zwei nebeneinander bestehenden Grundprinzipien: dem höchsten Gute und dem höchsten Übel, weil notwendige Folge der Lehre vom Urvermögen, als dem Urgrund des Seins. Entgegen der damaligen Irrlehre, dafs die Engel die Weltschöpfer seien, reden sie nur stets von Gott als dem allmächtigen Schöpfer des Weltalls. Die Gottheit Christi wurde damals geleugnet. Deshalb betonen diese so entschieden die Apostel und ihre Schüler, vor allem auch St. Clemens und der Areopagite. Ebenfalls wurde der Irrtum von einem Scheinleibe Christi gelehrt. Dementgegen lehren schon die Apostel und ganz in ihrem Geiste ihre Schüler mit aller Schärfe, dafs der Herr wahres und wirkliches Fleisch angenommen hat: „Et Verbum caro factum est" (vgl. DN. 2, 9). Eben darum betonen sie auch so nachdrücklich sein wirkliches Leiden und Sterben, sowie seine wirkliche Auferstehung. Auf letztere gerade stützen sie die Lehre von der Auferstehung des Fleisches, welche damals geleugnet wurde (vgl. EH. 7, 1 ff.). Gerade zu Ende des apostolischen Jahrhunderts bestand auch der weitverbreitete Irrtum vom 1000jährigen Reiche (Chiliasmus, vgl. Funk, a. O. S. 81 f.). Diesen weist der Areopagite insbesondere mit aller Entschiedenheit ab (EH. 7, 2); und zwar wohlgemerkt als einen noch bestehenden Irrtum. Ein Verfasser zu Ende des 5. Jahrhunderts oder noch später hätte höchstens diesen Irrtum als eine frühere geschichtliche Tatsache erwähnt. Von der modernen Kritik (vgl. Koch, a. O. S. 257 ff.) werden gerade die äufseren Ähnlichkeiten (Wortbildungen u. dgl.) zwischen Proklus und dem Areopagiten als Beweis angeführt für die Abhängigkeit des letzteren von Proklus; von ihrer auffallenden sachlichen Verschiedenheit schweigt diese Kritik ganz. Wie wir gesehen, ist aber der Areopagite nicht blofs dem Wortlaute, sondern vor allem der Sache nach in vollster Übereinstimmung mit der Lehre der Apostel und der anderen Apostelschüler. Mit vollem Rechte also „ruhte gerade auf Proklus, dem letzten Neuplatoniker von Bedeutung (410—485), in alter und neuer Zeit der Verdacht, die Dionysischen Schriften in ergiebigster Weise benutzt zu haben"!

DE PHILOSOPHIA CULTURAE.

SCRIPSIT

DR. A. FISCHER-COLBRIE.

Cap. I.
Definitio culturae.

Summarium: 1. Difficultas quaestionis. — 2. Definitiones falsae et inadaequatae. — 3. Harum censura generalis. — 4. Etymologia. — 5. Nomina cognata. — 6. Definitio nominalis. — 7. Definitio logica. — 8. Definitiones culturae extra philosophiam theisticam.

1. *Difficultas quaestionis.* Nomen quidem culturae in omnium ore est; si tamen definitionem eius logicam quaerimus, fere omnes tacent. Et tacent maxime ii, qui a diligentiore applicatione legum logicarum ad rerum scientificarum investigationem abhorrent ob metum incidendi in speculationes metaphysicas a plerisque modernorum adeo contemptas.[1]

Imo et ipsis „philosophiae perennis" cultoribus nonnihil difficultatis in quaerenda culturae definitione est superanda

a) propter novitatem tractationis systematicae rerum, de quibus hic agitur et

b) propter usus loquendi nondum ubique obtentam stabilitatem.

2. *Definitiones falsae et inadaequatae.* Quamvis adsit difficultas definiendae culturae (pro nonnullis paene insuperabilis) tamen fere omnes nituntur impropriam saltem eius definitionem proferre per aliquod eius obiectum. Et ita ab aliis alia obiecta culturae, aut singula, aut plura, designantur, quorum possessio culturam constituat vel saltem ut signum seu metrum culturae

[1] Honegger, Katechismus der Kulturgeschichte, Leipzig 1879. p. 3. — Cf. v. Nostitz-Rieneck, Das Problem der Kultur, Freiburg 1888. p. 3. — Grupp, System und Geschichte der Kultur. I. Ideen und Gesetze der Geschichte. Paderborn 1891. — Horror definitionum et debacchatio in „subtilitates" logicas generatim est signum erroris. E contra — ut recte docet P. Félix, Le progrès I, 125 . . . l'Eglise catholique a seule montré dans tous les siècles la passion de définir. La définition est le glaive avec lequelle elle gagne, contre toutes les erreurs, les grandes batailles de la doctrine. Elle est le tranchant de la vérité; l' erreur ne peut y toucher sans se blesser à mort.

inservire possit. Talia obiecta et simul metra culturae in opinione publica passim designantur:

a) Odium Ecclesiae: si enim illis credimus, qui Ecclesiam omni quo possunt modo persequuntur et hanc suam persecutionem „certamen pro cultura“ (Kulturkampf) vocant: ideale culturae humanae est procul dubio extirpatio Ecclesiae, media autem illius sunt istius omnis generis vexationes. — Quae absurda refutare supervacaneum ducimus.

b) Scientiae technicae. Qui enim machinas diversas vaporaceas ac electricas, vias ferreas et alia id generis ut metra humanae culturae et civilitatis considerant, hanc praecipue in scientiis physicis et technicis reponunt. Ita multi hodierni physici.[1]

Haec ad culturam pertinere nemo quidem negabit; ea tamen culturae esse metrum praecipuum vel plane unicum, est intolerabile. Nam si ea vera essent, opifex in tractandis illis machinis versatus (monteur) cultior esset Aristotele et Aquinate, Vergilio et Dante Alighierio, Demosthene et S. Ludovico Galliae rege; imo hirundo, quae alis suis velocius et expeditius quaquaversus itineratur, quam hominem mechanae suae perducunt, genus humanum in re culturae longe superaret.

c) Instructio publica. Alii putant, metrum culturae esse instructionem publicam alicuius nationis[2]; quorum aliqui gradum instructionis alicuius populi determinari posse autumantur numero quo minore analphabetarum.

Evidens tamen est, instructionem illam, quae toti cuidam populo dari potest, paucissimis primis rudimentis absolvi, in quibus tota cultura consistere nequit. Experientia quoque testatur cum progressu instructionis popularis progressum in aliis (socialibus, moralibus) non semper, imo frequenter eius contrarium obtinere.[3]

d) Vita lauta. Quo plus auri et splendoris, quo lautiores coenae, quo elegantiora balnea, quo commodiora aedificia, quo plus musices et suaviores cantus, eo plus culturae alicubi esse putant moderni Epicuraei.

Quae si vera essent, Sardanapalum et Sybaritas deberemus in apice humanae culturae salutare.

---

[1] E. g. Du Bois-Reymond, Kulturgeschichte und Naturwissenschaft. Leipzig 1878. p. 38.

[2] Tali intellectualismo culturali favent e. g.: Stock, Lebenszweck und Lebensauffassung. 1897. L. Stein, An der Wende des Jahrhunderts. 1899. p. 231—241.

[3] Dei beni e dei mali della scuola popolare. In Periodico: Civiltà Cattolica, Ser. XI[V]. t. 6. (21. jun. 1890). p. 641—656.

e) **Divitiae cuiusdam populi**, et quidem aut absolute maiores, aut ita distributae, ut universalis quaedam prosperitas oeconomica ita enascatur.

Secundum hanc theoriam Roma Caesarum non obstante sua crudelitate erga mancipia et gladiatores aut tribus Indianae Americae septentrionalis Cherokee et Osage omnibus aliis palmam culturae praeriperent.[1]

f) **Forma gubernii civilis**, quam quo liberiorem aliqui mensuram esse dicunt culturae.

Qui scit, quam relativi et conditionati sint valoris diversae formae gubernii civilis, has res mutabiles et diversissime appretiatas nec mensuram, nec formalem rationem culturae vocabit.

3. *Censura generalis* harum opiniorum haec esto: Enumeratorum sub a—f alia nullatenus ad culturam pertinent, alia vero tantum aliquas eiusdem partes constituunt; et iam vel ideo non obiectum culturae formale dicunt, sed ad summum quaedam obiecta materialia partialia.

4. *Etymologia.* Missis descriptionibus illis falsis vel inadaequatis, per viam etymologiae procedimus ad inveniendam definitionem nominalem et deinde ad ipsam logicam.

Nomen culturae a verbo colere derivatum iam clare innuit agi hic de rebus, quae aliquomodo ad excolendum hominem pertinent.

Vocabulum culturae apud scriptores classicos de qualicumque actione vel statu excolendi adhibebatur; magis quidem de illo labore, quo agri coluntur; nihilominus etiam in sensu, qui vicinior est nostro, scil. de efformatione animi. Cic. Tusc. 2, 13. Horat. ep. 1, 1, 40.

Congruit nomen hoc etiam cum aliis linguis. Ipsum culturae vocabulum linguae Europaeae recentiores fere omnes adoptarunt. Quod praecipue de linguis stirpis Germanicae dicendum est: Angl. culture, Germ. Kultur.

Linguae, quae Romanae seu Romanicae audiunt, et ipsae vocabulum culturae habent, quamvis id rarius usurpent.

Gallica lingua habet quidem vocabulum „culture“ sed frequentius loco eius ut synonymi utitur voce „civilisation“. Qui tamen in ipsa Gallica lingua accuratius distinguere volunt, sub „culture“ id quod nos sub cultura, sub „civilisation“ vero determinatam aliquam phasin culturae socialis intelligunt.[2] Idem dic

---

[1] Cf. **Vogelsang**, Monatschrift XIV, 620.

[2] **Lachaud**, La civilisation ou les bienfaits de l'Eglise. (3) Paris 1891. — Vide infra cap. VI. num. 8.



de analogis vocabulis Italorum: cultura et civiltà, Hispanorum: cultura et civilisación.

Graeci hodierni ut plurimum vocabulo πολιτισμός culturam designant, quod civilitati prorsus congruit; nec tamen desunt vocabula alia: καλλιέργεια, ἐξημέρωσις, ἐξευγενισμός, ἐξευγένισις.

Hungarica vocabula ad normam latini a colendo (müvelni) sunt derivata. Et müvelés quidem designat excultionem sensu activo (= actio qua quem excolimus); müvelödés eandem excultionem sensu reflexivo (= actio qua quis se excolit); közmüvelödés hoc idem in sensu reflexivo sociali (= actio qua societas se excolit, vel alii ab aliis in ea excoluntur); tandem müveltség in sensu passivo et subiectivo denotat statum acquisitae cuiusdam culturae.

5. *Nomina cognata* sunt v. g. illud civilitatis, quod in lingua latina aeque in sensu minus lato accipimus quam nomen culturae, sicut de gallico vocabulo civilisation et italico civiltà diximus.

Huc porro pertinet germanicum nomen Bildung, quod pariter in strictiore sensu solet accipi, quam Kultur; adhibetur enim magis de cultura individui, quam de cultura sociali, et magis de cultura intellectuali et morali (in specie quoad virtutem affabilitatis) quam de cultura generatim.

Nomen Gesittung pariter non tam late patet, ac Kultur. Magis enim socialem tantum partem culturae respicit, quam omnem culturam. Vicinius proinde est suo significatu civilitati in specie, quam culturae in genere.

6. *Definitiones nominales* iam ex etymologia abstrahimus:

a) Cultura sensu obiectivo est summa omnium bonorum, quibus homo vel humanum genus „excolitur". Et hic sensus obiectivus est ille, quem multi primario intendunt, dum de cultura loquuntur.[1]

b) Cultura sensu subiectivo est possessio illorum bonorum per individuum vel per societatem. In tali sensu subiectivo possunt praecipue adhiberi vocabula civilitas, Bildung, Gesittung, müveltség.

c) Cultura sensu activo (qui nomini huic in lingua latina subesse potest, in modernis autem linguis rarius subesse solet)

---

[1] Ita Vierkandt, Bemerkungen zur Frage des sittl. Fortschrittes der Menschheit in Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. 1899 p. 460 s.

est summa earum actionum, quibus bona culturae per homines producuntur vel acquiruntur.

7. *Definitiones logicas* inveniemus, si tautologiam „excolendi" per rectam huiusce explicationem expungemus. Explicata „excultione" definietur cultura.

Iam excolere idem dicit ac rem eo perducere, quo ea a natura tendit vel tendere debet, scil. ad suum finem. Et hoc fit, dum ea, quae antea per rem tantum in potentia habebantur, iam actu acquiruntur; dum potentialitates in actus transeunt; et hoc vocamus perfectionem. „Perfectum enim dicitur quasi totaliter factum" et „tunc dicitur esse aliquid perfectum, cum de potentia educitur in actum". Summa theol. I, 4, 1, ad 1.

Ratio igitur formalis, ob quam res quaedam dicitur ad culturam pertinere, ea est, quod eadem hominem perficiat; ita ut cultura sit quodammodo idem ac perfectio hominis vel humani generis.

Latissimo tamen huic culturae significatui usus loquendi aliquas restrictiones addidit, quarum maxima ea est, ut cultura universim pro perfectione humana in hacce vita terrena seu „in statu viae" accipiatur, non autem pro consecutione actuali ultimi finis in aeterna beatitudine.

Rationem igitur formalem perfectionis in vita terrena, supra propositis definitionibus nominalibus inferentes iam habemus sequentes definitiones culturae logicas:

a) Cultura sensu obiectivo est summa omnium eorum bonorum, quae hominem in vita sua mortali perficere nata sunt.

b) Cultura subiectiva est possessio eorum bonorum, quae hominem in vita sua mortali perficere nata sunt.

c) Cultura sensu activo est labor ille, quo bona hominem in vita sua mortali perficere nata producuntur vel acquiruntur.

8. Definitiones hae, ni fallimur, etiam ab asseclis philosophiae non theisticae acceptari possunt. Congrediendum autem nobis erit cum eis ut adversariis, dum definitiones has plenius explicaturi de fine et obiecto et subiecto culturae agemus. Sermo enim tunc erit de humanae perfectionis sensu accuratius exponendo; quam expositionem recte dare non possunt, qui de vitae humanae fine falso sentiunt, quamve plane nullatenus dare queunt, qui materialismo seducti omnem de finibus disceptationem impossibilem reddere conantur. En rationem horroris materialistarum a definitione culturae!

Cap. II.

De fine culturae.

Summarium: 1. Finis hominis. — 2. Finis culturae. — 3. Eudaemonismus culturalis. — 4. Evolutionismus culturalis ethicus. — 5. Evolutionismus culturalis biologicus. — 6. Scholion historicum.

1. *Finis hominis.* Cum ratio formalis culturae in terrena perfectione consistat, huius perfectionis accuratior determinatio nunc desideratur. Porro quid hominem perficiat, a fine dependet: a fine inquam proximo ipsius perfectionis, hic autem finis proximus ab ulteriore fine ipsius hominis; ideo hoc *caput secundum* quaestionem de finibus debet absolvere, et primo quidem de fine ipsius hominis et consequenter ex eo de fine humanae culturae.

Hominis finis terrenus est, ut Deum imitando et Deo serviendo ad finem suum tendat aeternum.

Imitatio Dei est finis quodammodo obiectivus, cultus Dei finis subiectivus.

Imitatio Dei in eo est, ut homo sit quo perfectior imago Dei iam in terris per scientiam, per virtutem, per potentiam, per dominium totius creaturae irrationalis.

Servitium seu cultus Dei item ad virtutem pertinet, quae iam ad imitationem Dei appellabatur; et ideo haec pars in praesenti capite specialiter non debebit nominari.

Finis igitur terrenus hominis est imitatio Dei in supradictis; is igitur hominem perficit; hominis proinde terrena perfectio seu cultura in imitatione Dei consistit.

2. *Finis culturae.* Secundum mox dicta, cultura consistit in imitatione Dei per scientiam, potentiam, virtutem. Huius autem imitationis finis est gloria Dei et hominis aeterna salus.

Sub hos igitur summos fines omnis humana cultura et perfectio subordinari debet; et quidquid his summis finibus contradicit, iam non est perfectio, sed defectus, non est cultura, sed vitium.

Hinc erit nobis ordiendum, dum obiecta culturae inquiremus (Cap. III. n. 2).

Qui philosophiam perennem aspernantur, hunc hominis et culturae finem admittere nequeunt. Et si tamen fines quaerunt, alii alios statuunt, sed ut plurimum sequentes:

Alii finem quaerunt culturae ab ipsa cultura diversum: et putant se eum in terrena beatitudine invenisse. Systema eorum audit eudaemonismus culturalis.

Alii finem ulteriorem aspernantes dicunt culturalem progressum seu evolutionem ipsi sibi finem esse. Quod systema

vocamus evolutionismum culturalem. Qui evolutionismus iterum in duas vias abit: aut enim retinet ethices nomen, aut non; et secundum hoc eundem distinguimus in ethicum et mere biologicum. De tribus hisce commentis nunc breviter agemus.

3. *Eudaemonismus culturalis* decurrit ex eudaemonismo morali, seu illo systemate ethico, quod normam moralitatis actuum humanorum in promotione felicitatis terrenae consistere fabulatur. Cuius commenti forma longe nobilior et hic unice attendenda est eudaemonismus socialis seu altruisticus, qui in oppositione ad egoismum (hedonisticum vel utilitaristicum) normam et finem moralitatis dicit promotionem felicitatis in aliis vel plane in tota humana societate. Qui igitur omnem humanam activitatem ad felicitatem terrenam tendere cogunt, eo ipso et culturae finem in mera terrena beatitudine reponunt.

Qui culturalis eudaemonismus duplici e capite falsus est, utpote per philosophiam et per experientiam convictus et confectus.

Et philosophia quidem docet, terrenam humani generis felicitatem non esse finem ita independentem, ut absque respectu ad altiores normas fas sit eam appetere. Non enim licet v. g. peccato felicitatem aliorum promovere. Experientia quoque contradicit eudaemonismo culturali. Vel id enim sub dubio relinquit, utrum per progressum culturae beatitudo terrena revera promoveatur; nam si obtento aliquo bono culturali desiderium vehementius altioris boni excitatur, beatitudo per illud bonum obtentum non est aucta, sed per accidens potius minuta. Et hoc saepe saepius accidere tristis experientia ostendit. Itaque beatitudo terrena humana non potest esse finis ultimus et independens culturae.

Nihilominus est aliquid veri in eudaemonismo. Singulae enim actiones culturae activae ex aliqua intentione beatitudinis ponuntur — sive verae, sive falsae — porro per se et ordinarie earum successus etiam animum contentum parit. Quae cap. X. penitius perscrutabimur.

4. *Evolutionismus culturalis* progressum humanum adeo absolute bonum esse praedicat, ut nullo alio fine iam indigeat, ad quem dirigatur et a quo vim et rationem suae bonitatis nanciscatur. Quemve duplicem esse iam supra statuimus, ethicum nimirum, qui moralitatis nomen et speciem retineat, ac mere biologicum, qui vel nomini moralitatis illudat.

De evolutionismo quidem mere biologico non est cur ulterius agamus. Est enim systema vesanum miserandi mente capti

Nietzsche, qui statuit homines spretis „detestabilibus“ virtutibus altruismi, omni medio crudelitatis et egoismi eo tendere debere, ut decursu generationum ex hominibus nova quaedam species enascatur, sicut humana fuerit e brutis enata.

Evolutionismus culturalis ethicus praedicat progressum humani generis esse bonum absolutum et sibi ipsi finem, nulli altiori fini subordinandum. Cuius patroni sunt Hegel, Krause, Ahrens, de Hartmann, Wundt, Carus.[1]

Qui evolutionismus falsus est ut systema ethicum in suo merito et ineptus in sua methodo.

Meritorie falsus est, nam nil praeter Deum potest esse finis *per se* et *independens;* omnia enim debent aliquomodo ad rerum omnium finem, Deum referri.

Ineptus est in methodo, nam circumerrat in circulo vitioso. Si enim bonum est, quod culturam promovet, quid est illud, quod culturam promovet? Ad hanc quaestionem nil solidi reponere potest, qui silet de Deo, omnium causa finali et exemplari.

Et ita si falsum est antecedens seu evolutionismus ethicus, falsum est etiam consequens seu evolutionismus idem ad res culturae adplicatus.

Id nihilominus veritatis granum in evolutionismo culturali continetur, quod cultura et eius progressus et evolutio sint vera et solida bona. Quod contra pessimistas in re culturali, uti J. J. Rousseau tenendum esse in cap. X videbimus.

6. *Scholion historicum* videtur nobis hic esse addendum de quaestione quid antiquitas Christiana de fine terreno hominis senserit. Non enim desunt qui aut ipsi Christianismo[2] aut Catholicismo[3] notam cuiusdam pessimismi impingant, fabulantes eum a mundo creato visibili cognoscendo et possidendo abhorrere. Quae quidem insipide prorsus et vage solent asseri. Etenim

a) Antiquitas Christiana minime ignoravit locos S. Scripturae Gen. 1, 4 ss. in quibus mundus visibilis divino ore bonus et valde bonus praedicatur et Gen. 1, 28 et Ps. 8, 8, ubi idem mundus dominio hominis subiicitur.

b) Ipse mundi Servator non minus officinam Nazarenam,

---

[1] De iis cf. Cathrein, Moralphilosophie I, 174 [2] ss. (Fb. 1893.)

[2] Schopenhauer, Paulsen, Ziegler, von Eicken, Réville, Kierkegaard, Tolstoï. — Cf. Mausbach, Christentum und Weltmoral, Münster 1897, p. 38 s. et 56 s.

[3] Wünsche, Hase, Luthardt, Martensen. — Cf. Mausbach o. c. p. 39. — Ita etiam Stein o. c. p. 305.

quam templum Hierosolymitanum sua praesentia consecravit, hospitibus nuptiarum non minus, quam eremi incolis benefecit.

c) Apostoli in suis exhortationibus non levius inculcant virtutes vitae familiaris et socialis, quam individualis.[1]

d) Exaggerata commenta de contemptu mundi pessimistico Ecclesia semper proscripsit, uti quaedam systemata gnostica et manichaeismum.

e) Effectus Catholicismi pro aestimatione laboris et pro progressu oeconomico tam conspicui sunt, ut calumnias illas invicte refutent.[2]

f) Totius autem antiquae sapientiae haeres et interpres S. Thomas[3] dominium mundi per hominem ita commendat: „Sic . . . videmus res cursu naturae currere, quod substantia intellectualis omnibus aliis utitur propter se:

vel ad intellectus perfectionem, qui in eis veritatem speculatur;

vel ad suae virtutis executionem et scientiae explicationem, ad modum, quo artifex explicat artis suae conceptionem in materia corporali;

vel etiam ad corporis sustentationem, quod est unitum animae intellectuali."[4]

Cap. III.

De obiecto culturae.

Summarium: 1. Obiectum formale. — 2. Obiecta materialia. — 3. Vita humana. — 4. Bona cetera generatim. — 5. In specie: bona oeconomica. — 6. Bona idealia. — 7. Bona socialia. — 8. Enumeratio bonorum culturae per S. Augustinum. — 9. Classificatio bonorum culturae ratione dignitatis. — 10. Philosophia acatholica de hac classificatione.

1. *Obiectum formale* ex essentia recte determinata ultro consequitur. Si enim hominis cultura est sua perfectio, obiectum formale culturae erit omne id, quod hominem perficit.

Si porro sub cultura humana eam praecipue perfectionem intelligimus, quae ad vitam terrenam pertinet, obiectum culturae formale etiam id omne praecipue erit, quod hominem in ordine ad vitam suam terrenam perficit.

[1] Cf. Mausbach, o. c. p. 40.
[2] S. Weber, Evangelium und Arbeit. Freiburg 1898.
[3] Summa c. gent. III, 112.
[4] Si qui tamen virorum Ecclesiae tempore mox praeterito acrius videbantur de progressu in re materiali iudicare eumque vilipendere, id explicat P. Félix, Le progrès I, 187. „Le mal . . . ce ne sont pas les conquêtes elles mêmes; c'est la préférence injuste qu'on prétend leur donner sur des conquêtes plus grandes et plus dignes de vous."

Si demum finis hic hominis terrenus nullatenus est a religione seiungendus, nec in determinatione obiecti culturae a religione poterit praescindi.

2. *Obiecta materialia* culturae sunt eae res omnes, in quibus dicta ratio invenitur, quod hominem sensu exposito perficiant, quaeve proinde omnia „homini bona“ merito vocantur.

Haec bona, uti saepius attigimus, ea praecipue sunt, quae vitam hominis stricte terrenam perficiunt; sed tamen eadem duplicem habent *nexum* cum religione, seu fine terminos huius vitae transcendente:

a) *negativum*, in quantum nil potest esse obiectum materiale culturae, seu vere homini bonum, quod verae religioni adversatur;

b) *positivum*, quia α) ultimatim et saltem mediate omnia illa bona ad finem ultimum debent perducere; β) quia religio et ipsa adeo ad terrenae quoque vitae praesidium et decus et ornamentum pertinet, ut e numero bonorum vitae etiam stricte terrenae nullatenus debeat omitti.

Obiecta haec materialia dividimus in ipsum bonum fundamentale, quod est vita terrena, et bona cetera, quibus vita illa perficitur, beatur, ornatur.

3. *Vita humana* non adeo est pars, quam potius fundamentum culturae et proinde bonum eius *κατ᾽ ἐξοχήν;* cuius igitur maximum est pretium.

Quod vitae humanae pretium negatur a pessimismo, eam potius malam quam bonam, potius miseram quam felicem dicente, potius annihilandam quam desiderandam suadente. Ita Buddhismus, Schopenhauer, Hartmann.

Ad pessimismum illum refutandum non oportet recurrere ad exaggeratum optimismum, quem v. g. Leibniz et Dühring tuentur.

Verus humanae vitae valor apparet in lumine philosophiae spiritualisticae, quae istam docet esse praeparationem ad aeternitatem beatissimam, cuius spes solatium potest praebere in omni infortunio.

Quod magis adhuc clarescit rationi per veram fidem illustratae, edoctae statum supernaturalem gratiae et meritum pro coelo. Ita iam pretiosum fit omne momentum vitae etiam aegroti insanabilis, qui potest patientia mereri augmentum gloriae et orare pro mundo; cuius proinde grabatum est altare sacrificii in suam et totius mundi utilitatem.

4. *Bona cetera et proprie dicta* culturae *generatim* sunt ea, quae vitam humanam et eius integritatem tuentur; porro quae sustentationem eius procurant, eam in sua intellectuali et morali sphaera nobilitant, horumque omnium praesidia socialia constituunt.

Hinc certe bona culturae sunt, quae vitam humanam tuentur, i. e. institutiones sociales pro securitate vitae, porro morborum cavendorum et curandorum artes et scientiae.

5. *Bona oeconomica* in specie magnas habent in vita culturali humana partes. Sunt enim omnino necessaria ad vitam ipsam hominum; maior porro eorum copia requiritur, ut plures possint homines vivere, ut omnibus adsit possibilitas sustentationis pro se et pro suis, ut praesto sint habitationes bonis moribus non nimiis tentationibus insidiantes, ut aliqui saltem possint vitae contemplativae, scientificae, artisticae vacare.

Hinc generalis vel secus nimia paupertas cuiusdam societatis magnum praebet obstaculum morali et scientificae et artisticae culturae evolvendae.

Quapropter modicam saltem temporalem et materialem cuiusdam populi prosperitatem omnino dicemus bonum culturae perquam necessarium. Artes quoque et scientias et institutiones bonis oeconomicis producendis destinatas bonis culturae ultro adnumerabimus, uti omnia quae pertinent ad agriculturam, industriam, commercium recte et fructuose instituenda.

6. *Bona idealia* sunt ea, quae exercitio recto facultatum spiritualium hominis oriuntur, quaeve *κατ' ἐξοχήν* culturam animi humani constituunt. Quapropter a multis, qui culturam sensu strictiori quam nos accipiunt, unicum plane culturae obiectum vocantur.[1]

Huc pertinet totum dominium veri, boni, pulchri, quatenus per scientias, bonos mores, artes homini proprium fit. Partes igitur culturae idealis sunt vera religio, omnes omnino scientiae, omnes virtutes (theologicae et) morales, omnes artes, quae dicuntur liberales.

Omnis porro horum bonorum per hominem facta acquisitio virtus in sensu lato accepta vocatur, virtus nimirum aut intellectualis (ad quam scientia et ars pertinent) aut moralis.

7. *Bona socialia* sunt legales aut consuetudinariae humanae societatis institutiones, quibus bona illa cetera in humano genere custodiuntur et defenduntur.

Et custodiuntur quidem ordine praecipue domestico, ad quem recta familiae coordinatio porro ratio educationis futurarum generationum pertinet, necnon magno thesauro veritatum practi-

[1] Ita Chamberlain, Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts. I, 62.[3] (Monachii 1901.)



carum et bonorum habituum et exemplorum, qui in quadam societate praesto sunt[1], uti e g. in vera Ecclesia.

Defenduntur autem imprimis auctoritate publica civili, cuius est ordinem iuridicum naturalem tueri contra internos et externos invasores per potestatem legislativam, iudicialem, militarem.

Bona igitur *culturae socialis*, cuius altiorem gradum nos cum Gallis et Italis etiam *civilitatem* appellamus, praecipua sunt: ordo familiaris, sanctitas matrimonii, bona educatio, Ecclesia catholica, rectum gubernium civile cum legislatura bona, iudicatura iusta, militia congruenti.

8. *Antiquitas ecclesiastica* haec bona culturae prorsus agnovit et omnino aliena est a pessimismo illo, qui ei a modernis quibusdam sciolis impingitur (Cf. supra cap. II. num. 6). Testis loco multorum sit nobis S. Augustinus, qui in libro *De quantitate animae*[2] de „gradibus" i. e. functionibus animae disserit et ab inferioribus (vivificatione vegetativa et sensitiva) ad tertium „gradum" ita ascendit: „Ergo attollere in tertium gradum, qui iam est homini proprius, et cogita memoriam non consuetudine inolitarum, sed animadversione atque signis commendatarum atque retentarum rerum innumerabilium, tot artes opificum, agrorum cultus, exstructiones urbium, variorum aedificiorum ac moliminum multimoda miracula; inventiones tot signorum in litteris, in verbis, in gestu, in cuiuscemodi sono, in picturis atque figmentis; tot gentium linguas, tot instituta, tot nova, tot instaurata; tantum librorum numerum et cuiuscemodi monumentorum ad custodiendam memoriam, tantamque curam posteritatis; officiorum, potestatum, honorum dignitatumque ordines, sive in familiis, sive domi, militiaeque in republica, sive in profanis, sive in sacris apparatibus; vim ratiocinandi et excogitandi, fluvios eloquentiae, carminum varietates, ludendi ac iocandi causa milleformes simulationes, modulandi peritiam, dimetiendi subtilitatem, numerandi disciplinam, praeteritorum ac futurorum ex praesentibus coniecturam. Magna haec et omnino humana."

Alio quoque loco[3] idem S. Augustinus ostendit, quanta bona naturalia in anima humana adsint etiam praeter virtutes supernaturales, quarum tamen prae natura humana praeeminentiam nemo magis extulit „doctore gratiae" supernaturalis. „Ipse (Deus) animae humanae mentem dedit, ubi ratio et intelligentia

[1] In quibus praecipuam rationem culturae quaerit Vierkandt, loco supra cap. I. num. 6. a. citato.
[2] C. 33. n. 72. Opp. ed. Caillau I, 315.
[3] De Civ. Dei l. XXII cap. 24. n. 3. (Opp. ed. Caillau IV, 281 ss.)

in infante sopita est quodam modo, quasi nulla sit, excitanda scilicet atque exerenda aetatis accessu, qua sit scientiae capax atque doctrinae, et habilis perceptioni veritatis et amoris boni; qua capacitate hauriat sapientiam virtutibusque sit praedita, quibus prudenter, fortiter, temperanter et iuste adversus errores et cetera ingenerata vitia dimicet, eaque nullius rei desiderio, nisi boni illius summi atque immutabilis vincat. Quod etsi non faciat, ipsa talium bonorum capacitas in natura rationali divinitus instituta quantum sit boni, quam mirabile opus omnipotentis, quis competenter effatur aut cogitat? Praeter enim artes bene vivendi et ad immortalem perveniendi felicitatem, quae virtutes vocantur, et sola Dei gratia, quae in Christo est, filiis promissionis, regnique donantur, nonne humano ingenio tot tantaeque artes sunt inventae et exercitae, partim necessariae, partim voluntariae, ut tam excellens vis mentis atque rationis in his etiam rebus, quas superfluas, imo et periculosas perniciosasque appetit, quantum bonum habeat in natura, unde ista potuit vel invenire, vel discere, vel exercere, testetur? Vestimentorum et aedificiorum ad opera quam mirabilia, quam stupenda, industria humana pervenerit; quo in agricultura, quo in navigatione profecerit; quae in fabricatione, quorumque vasorum vel etiam statuarum et picturarum varietate excogitaverit et impleverit; quae in theatris mirabilia spectantibus, audientibus incredibilia, facienda et exhibenda molita sit; in capiendis, occidendis, domandis irrationalibus animantibus quae et quanta repererit; adversus ipsos homines tot genera venenorum, tot armorum, tot machinamentorum, et pro salute mortali tuenda atque reparanda quot medicamenta atque adiumenta comprehenderit; pro voluptate faucium quot condimenta et gulae irritamenta repererit; ad indicandas et suadendas cogitationes quam multitudinem varietatemque signorum, ubi praecipuum locum verba et litterae tenent; ad delectandos animos, quos elocutionis ornatus; quam diversorum carminum copiam ad mulcendas aures, quot organa musica, quos cantilenae modos excogitaverit; quantam peritiam dimensionum atque numerorum, meatusque et ordines siderum quanta sagacitate comprehenderit; quam multa rerum mundanarum cognitione se impleverit quis possit eloqui, maxime si velimus non acervatim cuncta congerere, sed in singulis immorari? In ipsis postremo erroribus et falsitatibus defendendis, quam magna claruerint ingenia philosophorum atque haereticorum, quis aestimare sufficiat? Loquimur enim nunc de natura mentis humanae, qua ista vita mortalis ornatur, non de fide atque itinere veritatis, qua illa immortalis acquiritur."

9. *Classificatio bonorum culturae ratione dignitatis*

petenda est a relatione arctiore vel remotiore cum fine ultimo hominis.

Analytice hanc scalam ita constituimus:

In apice dignitatis collocanda veniunt illa culturae humanae obiecta, in quibus finis hominis terrenus praecise consistit, nimirum cognitio Dei et amor Dei per exercitium virtutum manifestatus.

Sequuntur media proxime huc conferentia ac maxime necessaria, ut puta a) societas domestica bene composita et b) modicissima saltem prosperitas temporalis, qua fiat, ut homines secure et pacifice absque nimiis furti, rapinae, luxuriae tentationibus possint in domestica societate vivere.

Ulterius ad bina haec media tuenda opus est societate civili recte et stabiliter constituta. Ad hanc stabilitatem conducit, si auctoritas civilis ex una parte sufficienti gaudet potestate ad munia sua obeunda et si tamen ex altera parte non plus quam opus est potestatis ad se arripit, nec civium libertatem magis, quam omnino oportet, coarctat.

Demum ad vitam moralem hominum fovendam tum immediate tum mediate multum conferre possunt scientiae et artes;

et *immediate* quidem verae religionis praeambula demonstrando, ipsam vindicando et animis hominum per phantasiam profundius insculpendo,

mediate vero facilitatem bonorum oeconomicorum procurandorum aliaque id genus bona culturalia provehendo.

Tandem in fine adhuc nominari debet maior bonorum materialium copia, commoditatem huius vitae promovens, scientiaeque et artes, quibus copia illa facilius obtinetur.

Synthetice haec recapitulando ratio per veram fidem illustrata hancce bonorum culturae dignitatis scalam constituit:

1. Gratia sanctificans cum virtutibus et vera religione.
2. Bene composita familia.
3. Prosperitas saltem modica materialis.
4. Bene ordinata societas civilis.
5. Scientiae ideales et artes.
6. Altiores gradus prosperitatis materialis.
7. Huius prosperitatis maioris media, uti sunt scientiae technologicae etc.

10. *Philosophiae acatholicae sectatores* hanc obiectorum culturae gradationem non admittunt; falsis enim metris theologicis vel philosophicis culturam humanam metiuntur.

Theologi heterodoxi aliter de fine supernaturali hominis

sentientes aliam etiam sanctitatem moralem in apice bonorum culturalium constituunt.

Rationalismus omnem supernaturalem ordinem respuens nil iam praesto habet, quo culmen bonorum culturalium condecoret, nisi vagam quandam culturam ethicam absque fundamento religioso; quae autem ethica adeo vaga est atque incerta, ut diu in apice culturae sustentari nequeat. Hinc rationalismus — practice saltem — ut plurimum devergit in

Materialismum, qui bonis materialibus, utpote terrenae felicitatis auctoribus, palmam primatus inter bona culturae porrigere non erubescit et moralitatem ut merum medium procurandae vel tuendae voluptatis tolerat: virtus ancilla voluptatis.

Cap. IV.

De causa culturae.

Summarium: 1. Culturae subiectum producens. — 2. Fundamentum in anima. — 3. Desiderium hoc universale. — 4. Actiones contrariae. — 5. Circumstantiae influentes. — 6. Societas; coaevi. — 7. Generationes succedentes. — 8. Universalitas capacitatis culturalis. — 9. Oligarchismus socialis Nietzsche. — 10. Oligarchismus nationalis. — 11. Diversitas quantitativa. — 12. Huiusce rationes. — 13. Individualismus et socialismus: sensus quaestionis. — 14. Solutio. — 15. Conclusio practica.

1. *Culturae subiectum producens.* Absoluto tractatu de culturae obiecto iam ad investigandum eiusdem subiectum est nobis procedendum. In quo distinguere debemus subiectum, quod culturam producit (subiectum culturae activae), et subiectum, quod culturam possidet (subiectum culturae obiectivae et subiectivae). De priore quaestione in praesenti capite agimus, posteriorem in sequenti discutiemus. Titulum tamen „causae" loco „subiecti" huic capiti inscripsimus, quia secus dicendum fuisset subiectum culturae activae, dum tamen vocabulum culturae rarius in sensu activo solet adhiberi. (Cap. I. n. 6, c.)

2. *Fundamentum in anima.* Culturae producendae et acquirendae fundamentum in anima est innatum et inexstinguibile desiderium perfectionis. Homo enim ex una parte cognoscit, qualis est actu: omni sub respectu finitus, imperfectus, parvus, miser. Alia ex parte cognoscit, qualis posset esse; cognoscit *bonum*, et quidem non tantum bonum hoc et bonum illud *in concreto*, sed bonum ipsum *in abstracto*, igitur sub aliqua ratione infiniti. Et ita si adipiscitur quoque bonum hoc et bonum illud, semper videt bona alia, altiora, maiora, excelsiora et semper tendit sursum. Inquietum est cor hominis donec requiescat in

summo bono, quod perfecte non ei concessum est citra sepulcrum.[1]

Anima igitur rationalis, quae cognoscit imperfectionem actualem et perfectionem possibilem, quaeve necessario huius perfectionis desiderio exardescit et ad eam prosequendam ad laborem excitatur: causa est totius laboris culturalis, et quidem causa efficiens proxima, quae tamem non excludit causam efficientem primam et finalem ultimam, quae est Deus.[2]

3. *Universalitas desiderii.* Quod desiderium omnibus omnino hominibus inest et omnes ad aliqualem actionem impellit, quamquam et ipsum desiderium gradu intensitatis in diversis hominibus erit diversum et diversae quantitate erunt etiam exinde resultantes actiones.

Imo diversitas haec non ad intensionis gradum tantum se extendit, sed ad ipsam speciem usque progreditur.

Prout enim alii homines in aliis obiectis felicitatem suam proximam et provisoriam — imo quod maximopere dolendum, etiam ultimam — constituunt, ita alii alia etiam culturae obiecta producere, promovere, acquirere nitentur. Qui student terrenis divitiis, in cultura oeconomica promovenda desudabunt, qui delectantur inquirenda veritate, culturam scientificam contendent evehere, qui ad morum sanctitatem aspirant, culturam ethicam promovebunt. Omnes tamen, dummodo rectis mediis licita obiecta appetant, pro modo vel modulo suo cooperatores sunt culturae generis humani.

4. *Actiones contrariae.* Non tamen omnes sunt de facto cooperatores culturae per suam operationem. Quamvis quidquid quis appetat, id sub ratione boni appetat, tamen ratio haec boni persaepe falsa est et de facto appetitur malum.

Eiusmodi operationes ad larvam boni potius quam ad verum bonum tendentes sunt omnia peccata, sive imputabilia, sive etiam ex ignorantia invincibili non imputabilia, porro ceteri quoque errores v. g. scientifici, horumque divulgatio et defensio.

Cuiusmodi actionibus cultura individui vel etiam societatis non augetur sed potius cohibetur vel pro re nata etiam minuitur.

Omne igitur peccatum est crimen contra culturam humanam recte intellectam.

---

[1] „Créé perfectible, le regard et le coeur ouverts sur l'infini, l'homme, du sein de sa misère, se sent capable d'une perfection qu'il imagine, qu'il rêve et qu'il ne possède pas.“ P. Félix, Le progrès I. 12.

[2] Cf. R. de Nostitz-Rieneck, S. J.: Monistische Entwicklungslehre = entwicklungsleere Entwicklungsmäre in L. St. 1901, a (T. 60, p. 30—48.)

5. *Circumstantiae influentes.* In suprafati desiderii tum internum ardorem tum externam activam energiam tum etiam specialem ad haec vel ista obiecta tendentem directionem influere possunt et influunt quaedam circumstantiae.

Ita in primum quasi motum, seu tendentiam praecipue influere possunt conditiones telluricae et climaticae cuiusdam regionis, quibus fit, ut aliter orsus fuerit labor culturalis populi Graeci et Scandinavici etc.

In ulterius vero evolutionis stadium permagnus influxus abs dubio attribuendus est stadio immediate praecedenti, quod veluti pater est stadii subsequentis, uti num. 7. mox videbimus.

6. *Societas; coaevi.* Permagnum est in re culturali momentum societatis et quidem tum coaevorum, tum generationum subsequentium. Quod quidem ad prius attinet, multiplex est cooperatio hominum coaevorum in promovenda vel determinanda vel etiam reprimenda cultura.

a) *Generatim* qui bene, honeste, sapienter agit, vi boni exempli imitatores nanciscitur et ipsos dein ab aliis imitandos. Quo fit, ut bona actio thesauro culturae generis humani particulam quandam addat, fructus et fructuum fructus laturam, quamdiu humanum genus in terris vivet; mala vero actio guttam veneni in corpus humani generis infundat, vi mali exempli item usque ad finem saeculi ulteriora mala parturientem.

b) *In specie vero* coaevi collaborant in producendis, acquirendis, tuendis vel etiam in impediendis et destruendis bonis culturae

α) quoad culturam idealem, in quantum alii alios in scientiis theoreticis, religione, moribus, artibus erudiunt; — aut in errores abducunt;

β) quoad culturam oeconomicam, in quantum agricolae, operarii industriales, mercatores, technologi aliique diversimode mutuum sibi ferunt adiutorium ad prosperitatem materialem; — aut astuto egoismo seducti societatem damnificant;

γ) quoad culturam socialem, in quantum per auctoritatem potestatis vel persuasionis alios ducunt in viam bonam aut malam.

7. *Generationes subsequentes* etiam in producenda cultura collaborant. Memoria enim boni et mali exempli perdurat et ulterius parit aut vitam aut mortem moralem; remanent posteris opera litteraria, monumenta artis, inventiones technologicae, experientiae oeconomicae et politicae. Quo fit, ut culturam scientificam et oeconomicam in parte sua theoretica decursu saeculorum[1]

[1] „Allmählich entfaltet (die Kultur) sich inmitten des Volkslebens. Sie senkt tief ihre Wurzeln und verbreitet im Fortgang geschichtlicher



fere oporteat semper crescere, nisi violenta quaedam interruptio per causas extraneas obtineat. Quod non ita necessarium in cultura morali esse mox vidimus, efficaciam perpetuam mali quoque exempli tristi oculo contemplati.

Quas influentes circumstantias tamen non esse causas unicas, mere mechanicas ac necessarias, capite VII. meditabimur.

8. *Universalitas capacitatis culturalis.* Omnibus hominibus innatum est desiderium illud boni, quod fundamentum subiectivum culturae in anima humana nuncupamus. Tendentia igitur ad culturam humano generi est prorsus necessaria et universalis.

Per accidens tantum fit, ut tendentia ista sit vel a) minus actuosa ob otiositatem vel b) falsa per peccatum vel alium errorem.

Sed quia nemo est prorsus immobilis et nemo essentialiter malus, nemo quoque prorsus se subtrahere potest a cooperatione in culturae saltem aliqua particula aut promovenda, aut tuenda, aut saltem conservanda.

Porro universalem omnium in specie gentium capacitatem pro cultura facta ipsa testantur. Quae ut brevissime innuamus, provocare possumus ad magnas illas tres familias gentium, quae a multis barbarae vocantur: ad familias Indorum Americae, Nigritarum Africae, Malaiorum Oceaniae. Ex Americanis Paraquarii saeculo XVII. et XVIII. a Missionariis Societatis Iesu civilitate imbuti admirabile plane exemplum reipublicae ordinatissimae mundo ostenderunt, quod hodiedum floreret, nisi ab illis destructum fuisset, quos et natione Indogermanismi et placitis massonicis monopolium quoddam culturae sibimet vindicare non pudet.

Nigritas Africanos item civilitatis moralis et socialis capaces esse successus Missionum Catholicarum testantur.

Malaiorum autem habilitatem pro recipienda civilitate sexagies centena millia Philippinorum Catholicorum ostendunt.[1]

Cui nostro de universalitate capacitatis culturalis placito opponuntur quaedam theoriae, quae oligarchismus culturae vocari possunt. Talis oligarchismus duplex potest cogitari, socialis nimirum et nationalis.

9. *Oligarchismus socialis* patrono vesano philosopho Nietzsche lumen mundi litterarii aspexit. Qui duplicem hominum classem socialem distinguit, hominum nimirum pacificorum, humi-

---

Zeiträume ihr Geäst. Ihre Jahresringe deuten auf Jahrhunderte. Langsam wächst sie wie eine Eiche. Fällt sie, dann ist die Frucht von Jahrhunderten dahin." R. de Nostiz-Rieneck, Problem der Kultur p. 2.

[1] O. Werner, Missionsatlas, Freib. 1885, p. 22 s.

lium, altruistarum, qui bruta pascuae vocantur et non sunt subiecta culturae; porro hominum praepotentium, superborum, crudelium, egoistarum, qui bestiae flavae (blonde Bestien) et operarii culturae audiunt. Quam theoriam audivisse reiecisse est, quamve in consectariis suis quoad subiectum fruens culturae adhuc peiorem esse sequenti capite videbimus.

10. *Oligarchismus nationalis.* Ab hoc oligarchismo sociali differt oligarchismus nationalis, qui dicit aliquas tantum nationes esse culturae cooperatrices, alias autem esse prorsus barbaras, feras, inferiores. Et talis obligarchismus culturae aderat apud antiquos paganos et redivivus apparuit in hodierna societate Evangelii oblita et proinde efferata.

Quem nationalem oligarchismum falsum esse num. 8. iam vidimus. Oportet tamen, ut putidum fontem accusemus, e quo promanat. Est nimirum oblivio Evangelii seu boni nuntii verae fraternitatis omnium hominum sub Patre Deo et Fratre primogenito Iesu Christo. Ex qua oblivione prognatus est a) furor nationalis, qui ceteras omnes gentes despicit; b) egoismus mercatorius vel politicus, qui titulum quaerit ad ceteras gentes defraudandas, vel opprimendas; c) exaggeratus valor, qui haereditariae transmissioni perfectionis accidentalis facultatum mentalium materialistico ritu adscribitur.

11. *Diversitas quantitativa* capacitatis culturalis prout in singulis individuis, ita etiam in singulis gentibus non est neganda, imo factis luculenter eam testantibus omnino statuenda.

Facta enim historiae pro praeterito et ethnologiae pro praesenti alta voce clamant, actualem culturam diversarum gentium non tantum in accidentalibus qualitatibus sed etiam quantitative maxime esse diversam; hancque actualem diversitatem etiam diversitatem ipsius dispositionis innuere nemo negabit.

12. *Rationes huius diversitatis* aliae ab aliis assignantur, iam *num. 5.* partim indigitatae. E quarum numero sunt: haereditaria transmissio qualitatum accidentalium mentis, influxus exempli praedecessorum et coaevorum (milieu), influxus tellurici et climatici.

Quae rationes omnes verae sunt, dummodo nec simul sumptae nec singillatim acceptae exaggerentur.

Et exaggerantur quidem simul sumptae, si vel omnibus tribus simul influxus necessitans adtribuitur. Quod falsum esse *capite VII.* intendimus evincere.

Exaggerantur vero singulae, si singulis vis nimia vel plane necessitans cum dispendio ceterarum binarum vindicatur.

Qua immodestia peccare solent patroni haereditariae transmissionis[1] et influxuum climaticorum.[2]

Haereditariam transmissionem characteris psychologicae aliquam exsistere experientia testatur et philosophia spiritualistica quoque explicare valet; eandem tamen nec semper nec in omnibus characteris notis obtinere tot filii a parentibus differentes, tot fratres inaequales irrefutabiliter testantur.

Imo exordium differentiae habilitatis culturalis per hanc theoriam solam nullatenus explicatur.

Influxum educationis et societatis (le milieu) permagnum esse nemo negat; tot tamen fratres modo aequali sed successu inaequali educati nec nimium nec unicum esse omni habenti oculos ostendunt.

Influxum climatis aeque admittimus; sed eum non unicum esse vel ostensus haereditatis et educationis influxus clamat.

13. *Individualismus et socialismus: sensus quaestionis.* De individualismo aut socialismo in descriptione causarum culturae profitendo quaestio est multum inter recentiores historiographos agitata,[3] cuius quaestionis sensus est, utrum magnae mutationes in cultura humanae societatis potius per pauca individua immensae activitatis an potius per totam societatem sint productae; vel aliis verbis, utrum societas per individua an vero individua per societatem ducantur.

Individualismi fautorum facile principem dixeris Carlyle, historiographum Anglum revolutionis Gallicae, qui evolutionem historiae generis humani determinari asserit per paucos heroes, viros grandis ingenii et magnae energiae; societatem autem vix aliud agere docet, quam quod heroum dictamina exsequatur.

Socialisticum systema, cuius recentioribus acerrimus et ingeniosissimus defensor est C. Lamprecht,[4] evolutionem culturalem dirigi docet per societatem et non per individua, utpote quae non se determinent, sed potius per societatem determinentur.

14. *Solutio quaestionis* est, utrumque systema exaggeratum esse et veritatem in medio latere; ita tamen ut socialisticum systema magis a tramite veritatis recedat, quam individualisticum.

Hocce nimirum in eo verum tenet, quod dicat evolutionem

---

[1] V. g. L. Stein, op. cit. p. 27 s. et 212, — paululum etiam egregius Paulus Bourget in celebri opere L'Étape, Paris 1902.

[2] V. g. Buckle in historia civil. Angliae.

[3] G. Schnürer, Verhältnis der sozial-psychischen und individualpsychischen Kräfte in der Geschichte. In „Die Kultur" II, 122—130.

[4] Deutsche Geschichte in 7 voll., quorum hucusque quinque prodiere; porro: Die kulturhistorische Methode. Berlin 1900.

culturalem de facto produci per individua. Errat vero, dum nimis extollit id, quod individua singula quaedam „electa“ societati dederunt et deprimit id, quod eadem individua a societate acceperunt. Non satis considerat vim motivorum e societate haustorum, uti educationis et exempli, nec satis attendit potentiam illam passivam seu receptivam in societate, sine qua eadem influxum illum „heroum“ culturae non recepisset. Non enim hi potuissent tanta efficere, nisi morigeros subditos vel discipulos et promptos adiutores invenissent. Hinc individualismus facile perpaucis heroibus id attribuit, in quo tamen partim impulsive partim obedienter perplurimi collaborarunt.

Est igitur individualismus erroneus, sed potius quantitative tantum.

Socialisticum autem systema in ipso merito quaestionis recta via ducit ad errorem essentialem, scilicet ad negationem liberi arbitrii, dum individua prorsus per societatem determinari docet. Contra quam theoriam capite VII. ex professo asseremus contingentiam culturae.

Verum est, individua libere agere, multum tamen influxum motivorum a societate recipere.

Verum est ulterius, in ipsis individuis mensuram influxus recepti et activitatis spontaneae determinari non posse; eo minus potest talis determinatio fieri pro societate.

Tandem concedi potest in nonnullis aetatibus maiorem esse influxum societatis in individua, quam in aliis; ita v. g. L. Stein[1] merito asserit, medio aevo influxum illum fuisse maiorem, quam sit nunc; unde habeamus medio aevo tantam homogeneitatem, hodie vero tantam diversitatem characterum.

15. *Conclusio practica* huius capitis sit aestimatio omnis boni operis et horror peccati. Sicut in mundo physico ita et in morali est quaedam persistentia et indestructibilitas energiarum. Quae quidem energia in mundo physico incapax est non tantum decrementi sed et augmenti; in mundo autem morali non decrescit, sed utique augetur. At augetur non tantum energia bona, per bonum opus producta et vi boni exempli ulterius operans et fructificans, sed augetur etiam energia mala per peccata, quae item pergunt sine fine seducendo et generando mortem. Neque ab hac operatione sempiterna excipias actus sive bonos sive malos occultissimos. Occultissimo enim bono opere evadis melior et aliis imitabilibus bonis actibus aptior; occultissimo peccato evadis deterior, bonis actibus minus idoneus, ad prava scandala magis

[1] L. c. p. 218.

proclivis. Omne igitur bonum opus auget thesaurum verae culturae in vitam, omne opus malum defraudat thesaurum illum et auget acervum scandali et perditionis in mortem. Et ita verum est, quod concionatur Chrysostomus:[1] „Qui mansuetus est atque modestus et misericors et iustus, non intra se tantummodo haec recte facta concludit, verum in aliorum quoque utilitatem praeclaros hos faciet effluere fontes. Igitur qui corde mundo est atque pacificus et persecutionem pro veritate patitur, nihilominus in commune commodum vitam instituit.“

DE CONCORDIA MOLINAE.

Scripsit

FR. NORBERTUS DEL PRADO ORD. PRAED.

(Sequitur vol. XVII. p. 301.)

Caput secundum.

Utrum Concordia Molinae concordet cum doctrina Divi Thomae.

I.

1. Visis enim principiis Concordiae oportet nunc inquirere, utrum Molina supra fundamentum doctrinae ac quaestionum Divi Thomae aedificaverit huiusmodi Concordiae fabricam. — Et quidem *Molina* in **Praefatione** ita scribit: „Cum in Primam Partem Divi Thomae, quem veluti scholasticae Theologiae solem ac principem sequi decernimus, commentarios ex obedientiae praescriptione ordiremur; . . . illud igitur optimum factu visum est, ut quae ad propositae Concordiae seriem rationemque intelligendam attinerent, seorsim extra Primam Partem ederemus, eo tamen ipso iacto fundamento doctrinae ac quaestionum Divi Thomae, in quas illa commentabamur.“

Deinde disputat. 49 (q. 14. a. 13) addit: „Divum Thomam, quem in omnibus patronum potius, quam adversarium habere percupio.“

Ac postremo disput. 1. memb. XIII (q. 23 a. 4 et 5.) superaddit: „Opto enim magis patronos omnes, quam vel unum

[1] Hom. XV. in Matth. sub med.

adversarium habere, nedum Divum Thomam, cuius iudicium, et doctrinam tanti facio, ut tunc me securius pedem figere arbitrer, cum illum consentientem comperio."

2. Hinc quod Molinistae ad magistri exemplum multos scribentes libros iuxta principia Divi Thomae, secundum Divi Thomae mentem, ex abundantia cordis haec et alia huiusmodi loquantur:

a) „Sancti Thomae Schola, inclinato iam ad finem saeculo sexto decimo, in duas est divisa partes . . . Societatis autem Iesu Theologi communem ac traditam quasi per manus veterem doctrinam retinuerunt constanterque explicuerunt."[1]

b) „Propriam Societatis Iesu theologis laudem tribui nolim nisi hanc: quod ea, quae apud S. Thomam delineata quidem, disiecta tamen et minus absoluta extabant, ea diligentius excoluerint, uberius et luculentius evolverint, in unum corpus redegerint."[2]

c) „At a D. Thoma de gratia et praedestinatione disserens certissime discessit (Molina): qui locus alter erat accusationis. Istud quoque negandum esse dicimus."[3]

d) „Qua in re (de scientia Dei) non facile, ut videtur, rectum tenebunt iter, quicumque deflectunt a via, quam, inhaerendo principiis Angelici Praeceptoris, ostendit Molina in celebri libro Concordiae."[4]

e) „Quoad praedestinationem placet doctrina, quam conformiter ad principia Summorum Doctorum Augustini et Thomae, docuit Molina in libro Concordiae (qu. 23 art. 4. et 5.) Disput. 1. Memb. XI."[5]

3. Ut autem supra dictorum valeat quisque iudicare veritatem, quatuor principia **Concordiae** in antecedenti capite iam exposita cum ipsius Divi Thomae doctrina breviter conferre intendimus; ac 1. de concursu Dei generali, 2. de concursu Dei speciali, 3. de dono perseverantiae, 4. de scientia media, 5. de praedestinatione.

II.

4. Conclusio prima: *Doctrina Molinae circa concursum Dei generalem minime concordat cum doctrina Divi Thomae.*

Argumentum 1. ex testimonio ipsius *Molinae.* — Molina

---

[1] Schneemann S. I. Controvers. de divinae gratiae etc. Ed. 1881, p. 217.
[2] Frins S. I.
[3] Schneemann, ibidem p. 234 de Doctrina Molinae.
[4] Billot, de Deo Uno, pars II. cap. 1. de Scientia Dei.
[5] Idem, ibidem cap. 2, de Praedest. variae sententiae, p. 264.

etenim q. 14 a. 13. disput. 26 ait: „Divus Thomas 1. Part. qu. 105. a. 5. docet, Deum duplici ratione dici operari cum causis secundis. In primis, quia virtutem illis tribuit ad operandum easque actu conservat. Deinde quia ita eas ad agendum movet, ut quodammodo formas et virtutes earum applicet ad operationem, non secus atque artifex securim applicat ad scindendum."

„Duo autem sunt, quae mihi difficultatem pariunt circa doctrinam hanc Divi Thomae. Primum est, quod non videam, **quidnam sit** motus ille et applicatio in causis secundis, qua Deus illas ad agendum moveat et applicet . . . Quare ingenue fateor, mihi valde difficilem esse ad intelligendum motionem et applicationem hanc, quam Divus Thomas in causis secundis exigit."

„Secundum, quod mihi difficultatem parit, est, quia iuxta hanc Divi Thomae doctrinam Deus non concurrit immediate immediatione suppositi ad actiones et effectus causarum secundarum, sed solum mediate, mediis scilicet secundis causis." Hucusque Molina.

5. Argumentum 2. ex oppositis proprietatibus **divinae motionis**, quam Divus Thomas exigit in causis secundis, et **concursus divini**, quem Molina tradit in sua Concordia.

a) Prima *proprietas* iuxta *Divum Thomam*. Deus movet et applicat formas et virtutes operativas ad agendum; et influit in ipsas causas secundas, complendo ac perficiendo virtutem activam ipsarum.

b) Secunda. Ideo Deus influit immediate, immediatione suppositi et immediatione virtutis, in potentias creaturarum; et influit in earum operationes et effectus **immediate** quidem immediatione virtutis, sed **mediate** immediatione suppositi, cum inter Deum agentem et effectus atque operationes causarum secundarum medient ipsae secundae causae agentes.

c) Tertia. Deus et creatura sunt duae causae, non partiales, sed totales; unaquaeque in suo ordine. Deus enim perfecte operatur ut Causa Prima; et ipse operatur in quolibet operante immediate, non exclusa operatione voluntatis et naturae. Creatura autem perfecte etiam operatur ut causa secunda, ita quod per suam ipsam subordinationem ad Causam Primam acquirit totam suam perfectionem ad agendum. Deus enim 1. dat virtutem agendi permanentem; 2. conservat eam; 3. applicat actioni; 4. applicando confert virtutem transeuntem, virtutis permanentis complementum.

a) Prima *proprietas* opposita iuxta *Molinam*. Deus non applicat virtutes operativas ad agendum; nec influit, perficiendo, in ipsas potentias creaturae.

b) Secunda. Deus concurrit et influit **immediate** immediatione suppositi in ipsas actiones et effectus causarum: unde non causat effectus causarum secundarum illis mediantibus, sed illis duntaxat concurrentibus.

c) Tertia. Unde Deus et creaturae sunt duae causae, non totales, sed partiales; non per se subordinatae, sed ad invicem dependentes. Deus enim indiget influxu creaturae, sicut et creatura indiget influxu Dei. Nec Deus influit in causam creatam, sicut nec creatura influit in Deum. Et tamen tam influxus Dei quam influxus creaturae mutuo ab invicem pendent. Ita ad litteram Molina: „*Nec influxus Dei est in causam secundam, quasi illa prius eo mota agat et producat effectum suum. Hi duo influxus mutuo ab invicem pendent, ut in rerum natura existant; quia neuter sine altero est actio productiove effectus.*" (Concord. q. 14 disput. 26.)

6. Argumentum 3. Iuxta *Divum Thomam* Deus et creatura operantur ad eamdem operationem atque effectum, sicut causa principalis et causa instrumentalis. Quamobrem 1. in operatione, qua Deus operatur movendo causam creatam, causa creata non operatur; 2. ipsa causae creatae operatio est etiam operatio virtutis divinae; 3. Deus influit in voluntatem creatam ea ratione, qua voluntas agit et actum elicit.

Iuxta Molinam Deus et creatura operantur sicut causae laterales ac parallelae. Unde 1. Deus non operatur movendo naturam; 2. operatio naturae ea ex parte, qua prodiit seu emanat a virtute creaturae, non est operatio virtutis divinae; 3. Deus non influit in voluntatem ea ratione, qua voluntas elicit actum et agit.

7. Argumentum 4. Iuxta *Molinam*, concursus generalis Dei est: 1. simultaneus natura et causalitate cum concursu causae secundae, 2. dependens a creatura, 3. indifferens ad bonas sicut ad malas actiones, 4. sub dominio liberi arbitrii creati, 5. et determinatur ad hoc vel ad illud per ipsam creaturae voluntatem.

Iuxta *Divum Thomam* autem est: 1. Simultaneus tempore, sed praevius natura et causalitate; quoniam „*motio moventis praecedit motum mobilis ratione et causa.*" (Lib. 3. contr. g. cap. 149.)

2. Non dependet a concursu creaturae, sed concursus creaturae dependet a concursu Dei. Quoniam „virtus Primi Agentis est complementum secundi"; et „causa secunda non agit, nisi ex influentia Causae Primae;" et „omnes secundae causae agentes

a Primo Agente habent hoc ipsum, quod agant." (Lib. 3. contr. gent. cap. 66; Qu. 3 de Potent. a. 4. et a. 7. ad 13.)

3. Non est indifferens ad bonum et ad malum, sed semper est determinate ad bonum et numquam ad malum; ita quod, si actio creaturae rationalis est bona tam in ordine physico quam morali, *„utrumque Deus creaturae agenti influit, et ut agat, et ut bene agat."* Si autem actio creaturae deformitati peccati substat, „quidquid est in actu deficiente, scilicet peccato, de ratione actus et entis et boni, totum hoc a Primo Agente, scilicet Deo, procedit mediante voluntate; sed ipse defectus, qui est in actu, hoc modo est a voluntate, quod a Deo non procedit." (Lib. 2 Sent. dist. 37 qu. 2. a. 2.)

4. Non est sub dominio creaturae, sed creatura sub dominio Dei. Proprie loquendo, non utitur voluntas hominis influxu Dei, sed Deus per suum influxum utitur voluntate hominis. Etenim voluntas est quidem domina sui actus; et propterea hoc dominium, quod exercet agendo, habet a Deo in ipsam operante; at voluntas non est domina divinae operationis. (Qu. 3 de potent. art. 7. ad 13.)

5. Non determinatur ad hoc vel ad illud per voluntatem creatam, sed ipsam voluntatem ad hoc vel ad illud facit seipsam determinare; quoniam hoc ipsum a divina motione accipit potentia voluntatis, quod est actualiter influere in suam liberam operationem. Non est contrarietas in hoc, quod Agens Primum determinet agens secundum, et agens secundum determinet semetipsum; cum a Deo sic movente et determinante in ordine Causae Primae secundum agens *„habet hoc ipsum, quod seipsum movet"*, id est reducat se de potentia in actum: quod est se movere et determinare ad agendum. (3. P. qu. 47. a. 3. ad 2.; et de Malo qu. 3. a. 2. ad 4.)

At influxus Causae Primae, in quantum a voluntate Dei derivatur, potens est quemcumque effectum ex se producere; sed in quantum recipitur in potentia operativa causae secundae, quam perficit, ad talem speciem actus et effectus **determinatur**, qualem causa secunda producere valet. Haec tamen determinatio non est activa, sed passiva; non aliquid addit perfectionis, sed limites apponit; non auget activitatem, sed circumscribit, quomodo determinatur **esse** per formam, in qua recipitur; sicut determinatur **forma** per materiam, in qua subiectatur; velut individuatur accidens per capacitatem subiecti, cui inhaeret. Quo sensu ait D. Thomas lib. 3. c. gent. cap. 66: *„Secunda agentia sunt quasi particulantia et determinantia actionem Primi Agentis."* Quod aliis verbis declaravit Angelicus Doctor 3. Part. qu. 57

a. 3. ad 3. dicens: „*Etsi virtus divina sit infinita et infinite operetur, quantum est ex parte operantis; tamen effectus virtutis eius recipitur in rebus secundum earum capacitatem et secundum Dei dispositionem.*"

8. Argumentum 5. Iuxta doctrinam Divi *Thomae* Deus movet omnes causas secundas ad operandum, quasi applicando et virtutes rerum ad operationem; sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum. Et id, quod a Deo fit in causa secunda per huiusmodi applicationem, est **illud,** quo causa secunda actualiter agat; est „*vis, qua agit ad* **esse**, *ut instrumentum Causae Primae.*" — (1. P. q. 105 a. 5.; Qu. de Potent. 3 a. 7 ad 7.)

Iuxta *Molinae* doctrinam Causa Prima et causa secunda concurrunt ad effectum producendum: „*non secus ac cum duo trahunt navim, totus motus proficiscitur ab utroque trahentium, sed non tamquam a tota causa motus.*" (Disp. 26.) Ac praeterea **vis illa,** de qua D. Thomas loquitur, traditur a Molina quasi: „*Commentitium quid plane est, nullaque ratione fulcitur, et res frusta multiplicat.*" — (Concord. qu. 14. a. 13. disput. 26.)

9. Argumentum 6. Divus Thomas lib. 1. Contra errores Graecorum cap. 23 expresse in terminis condemnat concursum simultaneum Molinae, inquiens: „Sciendum, quod aliquid dicitur cooperari alicui dupliciter. Uno modo, quia operatur ad eumdem effectum, sed per aliam virtutem, sicut minister domino, dum eius praeceptis obedit; et instrumentum artifici, a quo movetur. Alio modo dicitur aliquid cooperari alicui, inquantum operatur eamdem operationem cum ipso, sicut si diceretur **de duobus portantibus aliquod pondus, vel de pluribus trahentibus navem,** quod unum alteri cooperatur."

„Secundum igitur primum modum creatura potest dici Creatori cooperari, quantum ad aliquos effectus, qui fiunt **mediante creatura;** non tamen quantum ad illos effectus, qui sunt immediate a Deo, ut creatio et sanctificatio."

„Secundo autem modo creatura Creatori non cooperatur; sed solae tres personae sibi invicem cooperantur, quia earum est operatio una; non autem ita quod quaelibet earum partem virtutis possideat, per quam operatio completur, **sicut accidit in multis trahentibus navem;** sic enim cuiuslibet virtus esset imperfecta; sed ita quod tota virtus ad operationem sufficiens est in qualibet trium personarum."

III.

10. Conclusio secunda. *Gratia praeveniens, qua iuxta doctrinam Molinae Deus liberum arbitrium ad opera supernaturalia*

credendi, sperandi et diligendi evehit atque adiuvat, nequaquam concordat cum doctrina Divi Thomae.

Argumentum 1. ex testimonio ipsius *Molinae.* Natura enim sive ratio gratiae praevenientis atque operantis declaratur a Divo Thoma praesertim 1. 2. qu. 111 a. 2. et 3., ubi doctrina S. Augustini explicatur atque evolvitur. Sed Molina (qu. 14. a. 13. disput. 42) expresse fatetur se diverso modo, quo Divus Thomas, explicare conditiones gratiae praevenientis et operantis, et aliter quam Divus Thomas sensum ac mentem S. Augustini interpretari. Ait enim ad litteram: „*Tametsi aliter Augustinum intellexerint Divus Thomas duobus articulis citatis, Sotus lib. 1. de natura et gratia, et quidam alii.*"

11. Argumentum 2. etiam ex ipsius *Molinae* testimonio. Quid autem sit gratia operans ac praeveniens, maxime innotescit ex modo, quo in iustificatione adulti explicatur **motus** liberi arbitrii in Deum per fidem, spem et caritatem, et in peccatum per detestationem ac dolorem; et qualiter credendi, sperandi, diligendi ac poenitendi efficienter emanent a theologicis habitibus eo ipso instanti, quo gratia iustificans infunditur; et qualiter ad gratiam sanctificantem ipsosque habitus infusos homo ultimo disponitur. Etenim iustificatio impii est effectus gratiae praevenientis atque operantis. (1. 2. qu. 113.)

Atqui *Molina* conceptis verbis pronuntiat: a) se numquam valuisse intelligere Divi Thomae doctrinam circa hanc de iustificatione materiam; b) sententiam Divi Thomae apparere tamquam periculosam et doctrinae Concilii Tridentini contrariam; c) sententiam Divi Thomae tollere liberam voluntatem.

Ita enim scribit in libro **Concordiae** qu. 14. a. 13 disput. 46: „Divus Thomas 1. 2. qu. 113. a. 7. ad 4. et a. 8. ad 2.; Caietanus, Bartholomaeus de Medina ad eumdem Art. 8; Sotus de nat. et grat. lib. 2. cap. 18. et lib. 4. Sent. dist. 14. qu. 2. a. 6; et Canus in relectione de Poenit. part. 1. ad finem, in ea sunt sententia, ut dicant: *Ultimam dispositionem adulti ad gratiam efficienter emanare a gratia ipsa, in quo stanti gratia primo infunditur.*"

a) „Ego fateor, me nunquam valuisse intelligere, quonam facto gratia ipsa gratum faciens concurrere possit ad actum liberi arbitrii, qui ad eam dispositio est praerequisita: unde semper probabiliorem iudicavi opinionem contrariam."

b) „Neque satis intelligo, quo pacto *libera* maneret voluntas ad eliciendum et non eliciendum actum contritionis, si prius in genere causae efficientis acciperet habitum caritatis et gratiae, influxuque illius iuvaretur ad actum contritionis eliciendum."

c) „Concilium Tridentinum hac de re plane satis aperte (contrarium doctrinae D. Thomae) innuere sess. 6. cap. 7. et canon. 4., si attente legatur et expendatur."

12. Argumentum 3. ex oppositis notis, quae gratiae praevenienti atque operanti assignantur a Divo Thoma et a Molina.

Gratia praeveniens et operans iuxta *Molinam:*

1. nota: antecedit semper vel tempore vel natura influxum liberi arbitrii ad actiones eius supernaturales.

2. Indiget concursu simultaneo sive generali; ita ut ad hoc, quod „liberum arbitrium una cum gratia praeveniente producat quemcumque actum, necessarium est, ut Deus una cum illis immediate in actum producendum per **concursum suum universalem** influat".

3. Potest compensari vel suppleri per ipsummet concursum universalem, simultaneum ac parallelum; quoniam „Deus de potentia absoluta tanto ac tali influxu immediato in eosdem actus cum libero arbitrio poterit cooperari, ut efficiantur tales, quales essent, si praeveniens gratia antecederet".

Iuxta *Divum Thomam* gratia praeveniens et operans:

1. nota: antecedit quidem semper influxum liberi arbitrii, quem complet atque elevat ad producendum actum liberum supernaturalem, *natura et causalitate;* sed *non tempore.*

2. Non indiget concursu generali, quoniam gratia operans ac praeveniens est ipsa physica praemotio in ordine supernaturali.

3. Non potest compensari per concursum generalem eo ipso, quod alius est ordo naturae et alius ordo gratiae; et sicut actus supernaturalis differt ab actu naturali, ita differunt inter se **motio,** qua voluntas movetur a Deo, ut Auctor naturae est, et **motio,** qua movetur a Deo, ut Auctor est gratiae.

13. Argumentum 4. ex diverso modo, quo iuxta utriusque doctrinam effectus seu actus supernaturales causantur.

Iuxta *Molinam* actus supernaturalis habet tres partes unius integrae causae, nempe 1. a gratia praeveniente, 2. ab influxu liberi arbitrii, 3. ab influxu Dei per concursum generalem.

a) A Deo influente per solum concursum generalem actus non habet, quod sit **assensus** credendi aut **dolor** de peccatis magis, quam actus oppositus;

b) ab influxu autem liberi arbitrii actus habet, quod sit potius **assensus** fidei aut dolor de peccatis, quam aliquis alius diversus actus;

c) a gratia vero praeveniente, seu a Deo, ut per illam tamquam per suum instrumentum una cum libero arbitrio influit in

eumdem actum, habet, quod sit actus **supernaturalis,** specie distinctus ab actu pure naturali credendi vel dolendi de peccatis.

Iuxta *Divum Thomam* gratia actualis praeveniens (sive sit operans sive cooperans):

a) non est instrumentum, sed **vis instrumentalis,** qua libera voluntas hominis agit ut instrumentum Spiritus Sancti, sive iam inhabitantis per caritatem, sive tantum per suum divinum impulsum moventis;

b) complet virtutem propriam operativam liberi arbitrii et evehit atque illam elevat ad eliciendum actum supernaturalem;

c) unde actus supernaturalis hominis habet a Deo potentiam voluntatis creatae physice per gratiam actualem praemovente: 1. quod sit assensus credendi, 2. assensus liber, 3. assensus supernaturalis. Quapropter Deus et liberum arbitrium creatum non sunt causae partiales nec parallelae, sed unaquaeque in suo ordine totalis; atque omnis vis ac perfectio supernaturaliter agendi a Deo procedit et in potentia liberi arbitrii recipitur; ac per liberi arbitrii creati potentiam influentia Primi Agentis pervenit ad causatum atque in ipsum ingreditur vehementius.

14. Argumentum 5. ex diversis characteribus effectuum gratiae praevenientis.

Iuxta *Molinam* ad effectus gratiae praevenientis in homine:

1. „non cooperatur voluntas, qua liberum arbitrium est;"

2. „motus illi actiones quaedam vitales sunt, quas in se experitur voluntas;"

3. „velit, nolit, praesente cognitione insurgunt in voluntate;"

4. „voluntas **patitur** illos supernaturales **rationemque** habentes gratiae praevenientis, si Deus simul in eosdem **specialiter** influat." Ita ad litteram Molina.

Iuxta *Divum Thomam* ad effectus gratiae praevenientis in voluntate:

1. cooperatur voluntas, qua liberum arbitrium est, id est voluntas ut voluntas, voluntas libere operans.

2. Motus illi seu actiones vitales non sunt ipsa gratia praeveniens, sed actiones prodeuntes a potentia voluntatis physice mota a Deo per motionem supernaturalem, quae dicitur et est gratia praeveniens.

3. Huiusmodi vitales ac supernaturales motus voluntatis minime insurgunt, velit nolit voluntas; sed e contra liberrime eliciuntur ab ipsa voluntate, perfecta ac elevata a Deo per supernaturalem motionem; et in ipsa iustificatione per motionem, quae est infusio gratiae sanctificantis et habituum supernaturalium.

4. Huiusmodi actiones sive motus supernaturales non habent

rationem gratiae praevenientis, sed sunt ipsius praevenientis gratiae **effectus.** Deus enim influit et causat illos **mediante potentia** liberi arbitrii liberaeque voluntatis, quam complet, actuat ac transire facit in **actum** movendo motione gratuita, quae est gratia praeveniens.

5. Unde voluntas **patitur** quidem et **agitur** a Deo, dum recipit divinam supernaturalem motionem, quae est gratia actualis **semper praeveniens,** sive sit operans, sive sit cooperans; at voluntas agitur, ut agat, patitur, ut supernaturaliter operetur. Nam per omnem physicam praemotionem seu in ordine naturae tantum, seu in ordine praeterea supernaturali, voluntas creaturae rationalis perficitur in ratione potentiae **activae** et **liberae.** „*Instrumentum animatum agit et agitur.*" (Lib. 3. Sent. dist. 13. qu. 1. a. 1. ad 4.) Et rursus: „*Instrumentum anima rationali animatum ita agitur, quod etiam agit.*" (3. Part. qu. 7. a. 1. ad 3.)

IV.

15. Conclusio tertia: *Doctrina Molinae in explicando modo doni perseverantiae non concordat cum doctrina Divi Thomae.*

Explicatio enim de modo doni perseverantiae, quam ipse **Molina** non dubitat appellare „*legitimam seu potius orthodoxam explicationem,*" innititur subsequentibus principiis.

Primum: Facientibus quod est in se, sive „ex nostris viribus naturalibus conantibus facere, quod in nobis est", Deus „ex lege statuta" non denegat gratiam.

Secundum: Cum quo auxilio unus non convertitur, alius convertitur.

Tertium: Fieri potest, ut aliquis, praeventus ac vocatus longe maiori auxilio, pro sua libertate non convertatur, et alius cum longe minore convertatur.

Quartum: Cum auxiliis ex parte Dei, cum quibus unus iustificatur et salvatur, alius pro sua libertate nec iustificatur nec salvatur.

Quintum: Nec dubitandum est, multos torqueri apud inferos, qui multo maioribus auxiliis ad salutem a Deo donati fuerunt, quam multi, qui in coelo divino conspectu fruuntur.

Sextum: Auxilia gratiae non habent ex sua natura, quod efficacia sint; sed id pendere a consensu liberi arbitrii. Ita quod e duobus, qui aequali motu gratiae moventur, unus consentiat, alter vero non, certe solum provenit ab innata et propria et intrinseca libertate utriusque.

Septimum: Nulli Deum denegare auxilium, quod ad perseverandum sit satis.

Ita Molina ad litteram in libro Concordiae locis citatis supra cap. I. § V. (huius Annuarii vol. XVII p. 314 s.).

16. Divus **Thomas** vero haec, quae subsequuntur, velut *fundamentalia* tradit principia in materia de gratia et iustificatione atque perseverantiae dono.

Primum: „Hoc ipsum, quod aliqui faciunt, quod in se est, convertendo se scilicet ad Deum, ex Deo est movente corda ipsorum." (Ad Roman. cap. 10 lect. 3.)

Secundum: „Cum dicitur homo facere, quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundum quod est motus a Deo." (1. 2. qu. 109. a. 6. ad 2.)

Tertium: „Si in potestate hominis esse dicatur aliquid, excluso auxilio gratiae; sic ad multa tenetur homo, ad quae non potest sine gratia reparante." (2. 2. qu. 2. a. 5. ad 1.)

Quartum: „Facientibus, quod est in se viribus gratiae, Deus non denegat gratiam." (1. 2. qu. 112 a. 3 ad 1.)

Quintum: „Non est ratio inquirenda, quare hos convertat et non illos; hoc enim ex simplici eius voluntate dependet." (Lib. 3 cont. gent. cap. 161.)

Sextum: „Diversitatis gratiae ratio quidem est aliqua ex parte se praeparantis ad gratiam; qui enim magis se ad gratiam praeparat, pleniorem gratiam accipit." (1. 2. qu. 112. a. 4.)

Septimum: „Quaecumque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum." (1. 2. qu. 112. a. 2.)

Octavum: „Ex parte liberi arbitrii non potest accipi prima ratio huius diversitatis; quia praeparatio ad gratiam non est hominis, nisi inquantum liberum arbitrium eius praeparatur a Deo. Unde prima causa huius diversitatis accipienda est ex parte Dei." (1. 2. qu. 112. a. 4.)

Nonum: „Quantitas caritatis non dependet ex conditione naturae vel ex capacitate naturalis virtutis, sed solum ex voluntate Spiritus Sancti." (2. 2. qu. 24. a. 3.)

Decimum: „Qui plus conatur, plus habet de gratia; sed quod plus conetur, indiget altiori causa." (In Evang. Matth. cap. 25.)

Undecimum: „Conatum liberi arbitrii praevenit Spiritus Sanctus, movens mentem hominis plus vel minus secundum suam voluntatem." (2. 2. qu. 24. a. 3. ad 1.)

Duodecimum: „Hoc ergo, quod unus habet caritatem longam, latam, sublimem et profundam, et alius non, venit ex profundo divinae praedestinationis." (Ad Ephes. cap. 3. lect. 5.)

Decimotertium: „Deus omnes homines diligit, non tamen quodcumque bonum vult omnibus. Quibusdam non vult hoc bonum, quod est vita aeterna." (1. P. qu. 23. a. 3. ad 1.)

Decimoquartum: „Multis enim datur gratia, quibus non datur perseverare in gratia." (1. 2. qu. 109 a. 1.)

Decimoquintum: „Perseverantia autem viae dependet solum ex motione divina, quae est principium omnis meriti. Sed Deus gratis perseverantiae donum largitur, cuique illud largitur." (1. 2. qu. 114. a. 9.)

Decimosextum: „Unde si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur." (1. 2. qu. 112. a. 3.) Ac similiter si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cuius cor movet, in gratia iam consecuta perseveret, infallibiliter in gratia usque in finem perseverabit.

Decimoseptimum: „Quaerere, quare Christus illi non praedicavit, et quare gratiam illi non apposuit, est idem quod quaerere *praedestinationis causam*, quae nulla est nisi voluntas Dei." (Lib. 3. Sent. dist. 1. qu. 1. a. 4. ad 4.)

17. Observatio ipsius Divi Thomae: „Sed hic cavendum est de quodam errore; quia videtur, quod ex studio et bonis naturalibus possemus acquirere gloriam aeternam. Sed Paulus dicit 1. ad Corinth. cap. 4. v. 7: *Quid habes, quod non accepisti?* Unde et desiderium et studium et caritas et fides: omnia haec sunt a Deo." (In Evang. Matth. cap. 13.)

18. Alia observatio: „Gratia enim, etsi non habeatur ex meritis, alioquin gratia non esset gratia, tamen oportet quod homo *faciat*, quod in se est. Deus autem voluntate sua liberalissima dat eam omni praeparanti. Apocal. cap. 3. v. 20: *Ecce sto ad ostium et pulso; si quis aperuerit mihi, intrabo ad eum.*" Et 1. ad Timoth. cap. 2. v. 4: *Qui vult omnes homines salvos fieri.* Et ideo gratia Dei nulli deest, sed in omnibus, quantum in se est, se communicat; sicut nec sol deest oculis caecis."

„Sed contra: Quia si gratia non datur ex operibus, sed tantum ex hoc, quod aliquis non ponit obstaculum: ergo habere gratiam dependet ex solo libero arbitrio et non ex electione Dei: quod est error Pelagii."

„Respondeo. Dicendum est, quod **hoc ipsum**, quod aliquis non ponit obstaculum, *ex gratia procedit.* Unde si aliquis ponat, et tamen moveatur cor eius ad removendum illud; hoc est ex dono gratiae Dei vocantis per misericordiam suam. Galat. cap. 1. v. 15: *Cum autem placuit ei, qui me segregavit ex utero*

matris meae, et vocavit per gratiam suam. Hoc autem donum gratiae non est gratum faciens."

„Quod ergo a quibusdam removetur istud obstaculum, ***hoc est ex misericordia Dei.*** Quod autem non removetur, ***hoc est ex iustitia eius.***" (Ad Hebrae. cap. 12. lect. 3.)

V.

19. Conclusio quarta: ***Scientia illa, quam Molina introduxit*** **mediam** ***inter scientiam Dei mere naturalem et scientiam Dei mere liberam, non concordat cum doctrina Divi Thomae.***

Argumentum 1. ex testimonio ipsius *Molinae.* — Divus Thomas 1. reiicit **id ipsum**, quod in ratione scientiae mediae clauditur, scilicet: „*Non propterea erit aliquid, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, scitur a Deo.*" Hoc exprimere quidditatem scientiae mediae, attestatur Molina in sua Concordia qu. 14. a. 13. disput. 52; hoc ipsum damnari a Divo Thoma, patet in terminis 1. P. qu. 14. a. 8 ad 1, et de Verit. qu. 2. a. 14. ad 1.

20. Argumentum 2. — Fundamentum Scientiae mediae habetur in verbis Origenis, a quo Molina huiusmodi scientiam accepit mutuatam, ut infra patebit. Sed verba Origenis lib. 8 in epist. ad Romanos: „*Non propterea erit aliquid, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, scitur a Deo, antequam fiat*", benigne interpretans Angelicus Doctor in contrarium sensum adduxit, per quem ipsa scientia media e medio tollitur. Quod ingenue fatetur Molina qu. 14. disput. 52. scribens: „*Quamvis, ut verum fatear, contrarium innuere videatur Divus Thomas supra Art. 8. in responsione ad 1, dum exponit atque in contrarium sensum reducere conatur testimonium Origenis mox referendum; quod idem aperte docet.*"

21. Argumentum 3. — Iuxta *Molinam*, certitudo praedestinationis oritur ex Scientia media. Unde in sua Concord. qu. 23. a. 4. et 5. disput. 1. memb. 11: „In aeterna praedestinatione non alia est certitudo, quod praedestinatus sempiternam sit beatitudinem consecuturus, quam quae est in divina praescientia." Sed Divus Thomas ex professo tractans istam materiam qu. 6. de Verit. a. 3. totam rationem explicandi certitudinem praedestinationis a Molina adhibitam et supra scientiam mediam fundatam 1. reiicit; 2. affirmat, quod non potest dici; 3. quod est contra Scripturam et dicta Sanctorum. Ait enim:

„Non enim potest dici, quod praedestinatio supra certitu-

dinem providentiae nihil aliud addit nisi **certitudinem praescientiae**; ut si dicatur, quod Deus ordinat praedestinatum ad salutem sicut et quemlibet alium, sed cum hoc, de praedestinato *scit*, *quod non deficiet a salute.* Sic enim dicendo, non diceretur praedestinatus differre a non praedestinato **ex parte ordinis**, sed tantum ex **parte praescientiae** eventus; et sic praescientia esset causa praedestinationis; nec praedestinatio esset per electionem praedestinantis; quod est contra auctoritatem Scripturae et dicta Sanctorum."

Iuxta Molinam praedestinatio nihil addit supra providentiam nisi certitudinem praescientia mediae. Praedestinatio non differt a providentia ex **parte ordinis specialis**, sed solum ex **parte praescientiae.** Quod hic vel ille ordo rerum sortiatur rationem praedestinationis respectu unius et non respectu alterius: hoc pendet ex innata hominis libertate **praevisa** a Deo illa **scientia media**, qua ante omnem actum suae divinae voluntatis praevidet, in quam partem se inflectet et se determinabit creatura rationalis.

22. Argumentum 4. — Secundum doctrinam Divi *Thomae* tria sunt capita divinae cognitionis.

1. *Caput idearum in mente divina;* et hoc capite cognoscit necessario et naturaliter Deus **omnia possibilia.**

2. *Caput decretorum divinorum:* et in hoc capite videt Deus omnia, quae sunt, fuerunt vel erunt, et *quidquid est in creaturarum potentia,* etsi ratione alicuius conditionis apponendae, quae de facto non apponitur, nec sit actu nec erit nec fuerit.

3. *Caput praesentiae rerum in aeternitate:* et in hoc capite Deus intuetur ac videt omnia, quae Deus decrevit fieri, vel ut fiant, permittere, si de non ente ac defectu agatur.

Ex primo capite non fit transitus ad secundum, nisi mediante actu libero divinae voluntatis; ex secundo capite oritur necessario tertium; quoniam quae Deus decrevit facienda, eo ipso iam subduntur conspectui divino secundum suam praesentialitatem; et tamen sunt futura contingentia suis causis proximis comparata.

In doctrina ergo Divi Thomae nullus relinquitur locus inter scientiam Dei mere naturalem et scientiam Dei mere liberam. Inter hanc duplicem Dei scientiam nulla datur scientia media. Medium inter utramque utique datur; sed hoc medium non est **scientia,** sed **decretum,** quod est actus liber divinae voluntatis. Unde ipse Divus Thomas de Verit. qu. 2. a. 4. ad 1: *„Deus, cognoscendo scientia visionis omnes creaturas, comprehendit eas, et sic quidquid est in creaturarum potentia."* Et 1. P. qu. 57. a. 2: *„Secundum quod causat, sic et cognoscit; quia scientia eius est causa rei, ut ostensum est qu. 14. a. 8."* Et

1. P. qu. 25. a. 1. ad 4: „*Scientia Dei, quae dirigit ad opus, habet adiunctam voluntatem; quia est scientia, quae causat res scitas.*" Et 1. P. qu. 14. a. 11: „*In tantum se extendit scientia Dei, in quantum se extendit eius causalitas.*"

23. *Molina* e contra, proprie loquendo, non assignat nisi unum solum caput divinae cognitionis, nempe: *Caput idearum in mente divina:* ex quo asserit, Deum certam scientiam de futuris contingentibus habere ante omnem actum seu decretum divinae voluntatis. In libro Concordiae qu. 14. disput. 49. ait, quod Deus „**ex altitudine** suae scientiae, prius nostro modo intelligendi, cum fundamento tamen in re, quam quicquam statuerit, comprehendit in seipso omnia, quae contingenter aut mere libere, per causas omnes secundas ex sua omnipotentia possibiles, essent futura, ex hypothesi, quod hos vel illos rerum ordines cum his vel illis circumstantiis vellet statuere." Molina igitur nec admittit *caput decretorum* seu actuum liberorum Divinae Voluntatis, nec *caput praesentiae* rerum futurarum in speculo aeternitatis. **Caput** quidem *praesentiae* rerum in aeternitate fundatur supra **caput** *divinorum decretorum;* nam ex solo **capite** *idearum* nec habetur nec haberi potest, quare ex infinita multitudine rerum possibilium quaedam sunt praesentia in speculo aeternitatis, quaedam autem non. Molina tamen quaerit, **quare** in ipsa altitudine divini intellectus; sed altitudo divini intellectus eadem est et pro possibilibus et pro futuris; ratio ergo **futuri** non oritur ex sola divini intellectus altitudine.

VI.

24. Conclusio quinta: *Doctrina Molinae circa praedestinationem non concordat cum doctrina Divi Thomae.*

Argumentum 1. Iuxta *Molinam* praedestinatio est: „Ratio ordinis seu mediorum in Deo, in quibus **praevidet** creaturam rationalem perducendam in vitam aeternam cum proposito eum ordinem exsequendi." Unde Deus: 1. praevidet sua scientia media, non quae ipse faciet, sed quae faciet creatura rationalis ex innata libertate sua cum talibus mediis et in tali ordine; 2. postquam Deus praevidit, deinde proponit illum ordinem creare et illa media conferre; 3. quod postea ille ordo cum illis mediis sortiatur **rationem praedestinationis** respectu huius creaturae rationalis et non respectu alterius: totum hoc pendet a libero utriusque creaturae arbitrio.

Iuxta *Divum Thomam* praedestinatio est: „*Quaedam ratio ordinis aliquorum in salutem aeternam in mente divina existens.*" Executio autem huius ordinis est passive quidem in

praedestinatis, active autem in Deo. Est autem executio praedestinationis: vocatio et magnificatio secundum illud Apostoli ad Rom. cap. 8: „*Quos praedestinavit, hos et vocavit; quos vocavit, hos et magnificavit.*" (1. P. qu. 23. a. 1. et 2.) Unde Deus: 1. eligit et proponit creaturam rationalem electam perducere in vitam aeternam; 2. praevidet in suo proposito exequendi, quae ipse faciet; 3. ipse faciet per suam divinam motionem, quod creatura rationalis, pro sua propria libertate, vocata veniat et audiat et consentiat Deo illam iustificanti, et iustificata mereatur et perseveret in gratia iustificanti. Atque ita **ipse consensus** liberi arbitrii creati est etiam effectus divinae praedestinationis.

25. Argumentum 2. — Iuxta *Molinam* praedestinatus differt a non praedestinato, non ex parte ordinis, sed ex parte **praescientiae** eventus. Sed hoc reiicitur expresse a Divo *Thoma* qu. 6 de **Veritate** a. 3.

26. Argumentum 3. — *Molina* in sua Concordia qu. 23 disput. 1. memb. 12. scripsit: „*Licet Divi Thomae auctoritas gravissima sit, propter eam tamen recedendum non esset a nostra sententia tot solidissimis fundamentis corroborata.*"

27. Argumentum ultimum. — Ipse quoque *Molina* qu. 23. a. 4. et 5. disput. 1. memb. 5. in sua Concordia (ed. Olyssiponae 1588) exponit sententiam Divi Thomae, incipiens his verbis: „Sententia Divi Thomae hoc loco, quae communior est inter scholasticos" . . . Et deinde concludit: „Salva reverentia, quae Divo Thomae debetur magna, non miror, si communior scholasticorum sententia, praesertim eo modo intellecta, quo verba Divi Thomae hoc loco (qu. 23. a. 5.) ad tertium sonare videntur, a multis dura nimis indignaque divina bonitate et clementia iudicetur." Et praeterea:

a) Molina expresse impugnat doctrinam Divi Thomae. Nam scribit ad litteram: „*Communior scholasticorum de praedestinatione sententia impugnatur.*"[1]

b) Molina sententiam Divi Thomae appellat **duram, feram** et **crudelem.** Etenim ad litteram ait: „*Certe id potius duri, feri et crudelis, quam clementissimi principis auctorisque totius consolationis, bonitatis ac pietatis esse videtur; eaque ratione potius obscuraretur divina iustitia, quam commendabilis redderetur.*"

c) Molina sententiam Divi Thomae audet asserere esse contrariam Sacrae Scripturae. Ait enim: „*Est praeterea eadem sententia parum consentanea Scripturis Sacris.*"

[1] Ita in 1. editione Concordiae. In aliis sic: „*Communior sententia quousque sit vera . . .*"



d) Molina sententiam Divi Thomae affirmat irrisorias facere omnes exhortationes ad virtutem. Inquit siquidem: „*Profecto, si, quod impugnamus, verum est; fictiones potius et irrisiones comparatione eorum, qui vitam aeternam non consequuntur, viderentur istae invitationes atque obiurgationes, quae ex persona Dei factae in Scripturis Sacris continentur, quam veri animi significationes: quod tamen assertum non solum esset indignum divina bonitate et maiestate, sed etiam blasphemia plenum.*"

e) Molina sententiam Divi Thomae asseverat homines in desperationem inducere. Scribit namque: „*Haec sententia occasionem praebet hominibus despondendi animo, ne dicam desperandi, segnius operandi, obtendendi excusationes, atque sentiendi de Deo, non ut oportet, in bonitate; atque ea de causa minus hominum animos erga Creatorem diligendum ac colendum excitasse videatur.*"

f) Molina sententiam Divi Thomae asserit tollere libertatem hominis. Addit adhuc: „*Certe non video, quanam ratione patentissima libertas arbitrii nostri, quam experimur, quaeque tam aperte in Scripturis Sacris traditur, cum divina praedestinatione ita explicata cohaerere valeat.*"

28. Hoc itaque modo tamquam per manus tradita veteris Scholae S. Thomae doctrina, in novam religionem Societatis Iesu translata, strenue explicata atque amplificata est! Sic ea, quae apud S. Thomam delineata, disiecta tamen et minus absoluta extabant, Theologi Societatis luculentius evolventes in unum corpus redigerunt! Ita inhaerebat Molina principiis Angelici Praeceptoris, dum scriberet celebrem librum suae **Concordiae**, et conformiter ad doctrinam summorum Doctorum Augustini et Thomae tradidit suam famosam de Praedestinatione sententiam!

ERNESTI COMMER

DE MAIESTATE PONTIFICIS ROMANI

ORATIO

HABITA VIENNAE IN SCHOLIS UNIVERSITATIS LITERARUM RUDOLFINAE DIE ANNIVERSARIO XXV., QUO LEO XIII. P. M. CORONATUS FUIT.

Cum dies faustissimus, quo ante quinque lustra Leo XIII. Pontifex Maximus coronatus est, auditores ornatissimi, in Universitate literarum Rudolfina publice celebrari proh dolor nequeat; tamen privatim tamquam in latebris scholarum penetralibus videtur esse nobis colendus summa cum laetitia, quem albissimo lapillo numeremus oportet. Quare, sicut nuper in pervigilio Natalis Christi ad primam praesepis Ecclesiam vos convocavi,[1] iterum hodie ad arcem Ecclesiae Romanam, cui summus sacerdos tergemino diademate ornatus praeest, feliciter completis D. Petri annis, ingenti cum desiderio vos invitatos volo, ea praesertim ratione motus, quod, quos audivi laudes Leonis dicere, eos et pro rerum gestarum copia meritorumque abundantia et pro ipsius pontificiae dignitatis amplitudine plurima dictu necessaria omisisse deprehendi. Etenim, quod maxime dolendum est nostra hac miserrima aetate, splendor ac vis, quam tremendam sancta Ecclesia catholica habet, non tam ab infidelibus hominibus, quam ab ipsis catholicis modernis ignoratur, qui tum nescientes immensa beneficia a Deo per Christum Redemptorem nobis collata, tum seducti a malo huius aetatis genio, qui liberalis audit, opera providentiae divinae mira recognoscere nolunt, et specie libertatis auctoritatem tanti Pontificis Romani potius negligunt deserunt contemnunt. Itaque, ne Leonis patris dilectissimi vanam laudationem facere videamur, equidem de maiestate Summi Pontificis, quae qualis sit, disserturus sum, unde, ipso supremi pastoris munere probato, quomodo ille et de Ecclesia et de humana societate optime meritus sit, certius intelligatis. Quaeso igitur, iuvenes amicissimi, audiatis me ea confirmati fide, quam profitemini credentes in unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam, extra quam nemo salvus esse potest. Quae cum mater nostra

[1] Vide sis horum Annalium vol. XVII. p. 370.

sit foecunda ex gratia naturae vires superante, Romanum quoque Pontificem ut patrem aeque colere amare et sequi oportet: ubi enim Leo, ibi Ecclesia.

Ab ipsa igitur Ecclesia describenda initium disputationis nostrae capiendum est. Quam sanctam Dei Ecclesiam Paulus apostolus dicit esse corpus Christi et plenitudinem eius.[1] Est enim Ecclesia, inquit ipse Leo XIII. P. M., civitas sancta Dei viventis,[2] Deo ipso nata eodemque auctore constituta: quae peregrinatur quidem in terris, sed vocans homines et erudiens atque deducens ad sempiternam in coelis felicitatem.[3] Quod quasi corpus[4] morale ac mysticum ipse sibi Christus e membris fidelibus convocatis ita exaedificavit, ut in hoc commercio mysterium Incarnationis perenne exerceretur ad finem usque saeculorum. Quare ipse, qui Verbum Dei Incarnatum est plenum gratiae et veritatis,[5] ad corpus humanum assumptum nova membra ex hominibus per gratiam internam et per baptismi sacramentum tamquam suae divinitatis organa perficienda in individuam totius vitae supernaturalis consuetudinem ita perpetuo aggregavit apteque coagmentavit, ut exhiberentur omnes homines cuiuscunque conditionis perfecti in Christo Iesu.[6] Quia autem Ecclesia propter Christum instituta est, sicut corpus propter animam, cuius scilicet distincta membra deserviant oportet diversis animae operibus, ideo Ecclesia ipsa est plenitudo quoque Christi, ut omnia, quae virtute sunt in Christo, quodam modo in membris Ecclesiae impleantur. Omnes enim sensus spirituales omniaque dona, et quaecunque in Ecclesia esse possunt, cum haec omnia abundantius in Christo sint, necesse est ab ipso deriventur in membra Ecclesiae et perficiantur in eis:[7] nam de plenitudine eius omnes accepimus.[8] Itaque Christus caput est Ecclesiae, ipse salvator corporis eius:[9] qui una cum Ecclesia unum corpus totum supernaturaliter vivum et a Spiritu Sancto animatum atque subsistens

---

[1] Ep. ad Ephes. 1, 24.

[2] Ep. ad Hebr. 12, 22.

[3] Epistola Encyclica „Exeunte iam anno". (Leonis XIII. Epistolae Encyclicae, ed. Herder Friburgi Brisgoviae 1893, 3. series p. 71.)

[4] Ep. ad Coloss. 1, 24.

[5] Ev. Ioan. 1, 14.

[6] Ep. ad Coloss. 1, 28. Cf. Leonis XIII. Ep. Encycl. laudata p. 83. 91.

[7] D. Thomas: in ep. ad Ephes. c. 1 lect. 8. (Opera omnia, Parmae 1852 vol. 13 p. 455 sq.)

[8] Ev. Ioan. 1, 16.

[9] Ep. ad Ephes. 5, 23. Cf. D. Thomas in h. l. lect. 8 (p. 485) et in ep. ad Coloss. 1, 18 lect. 5 (p. 537 sq.)

per se et separatim ab omnibus aliis hominum societatibus conficit quasi unam moralem personam ex multis personis congregatam, quae perfecta societas vel consortio et divina et humana sui generis credatur.[1] Sic igitur Verbum Incarnatum ad propriae Unionis hypostaticae quodam modo amplificandam ceteros quoque homines unione Ecclesiae divinae humanaeque congregare voluit et amplecti: quando quidem, teste doctore angelico, Christus et Ecclesia est una persona mystica, cuius caput est Christus.[2] Qui cum ad genus humanum reparandum mitteretur, constitutis apostolis,[3] opus prosequendum ita per omne tempus reliquit Ecclesiae conditae, ut inter legationem Christo a Patre concreditam et legationem Ecclesiae, quoad substantia rei efficere potest, nullum discrimen servaretur.[4]

In eadem autem Christi plenitudine, quam vocamus Ecclesiam, maximus, uti decet, ordo pulcherrimusque invenitur, cuius unitas tamquam suprema lex servatur. Etenim praeclare S. Cyprianus: Ecclesia, inquit, una est, quae una intus esse et foris non potest.[5] Cuius unitatis Clemens Alexandrinus profundam reddidit rationem: Nam cum unus sit Deus, ait, et unus Dominus, exinde praesertim venerabile celebratur, quod solus sit, utpote quod sit imitatio principii, quod est unum. In unius ergo naturae sortem cooptatur Ecclesia, quae est una, quam haereses in multa discindere conantur. Ergo et re et cogitatione et principio et excellentia solam dicimus antiquam et catholicam Ecclesiam.[6] Haec ille. Itaque divinus artifex, cum Ecclesiam Dei vivi, quae est columna et firmamentum veritatis,[7] vellet tamquam domum firmissimam supra petram ita exaedificare, ut portas inferi non praevalerent adversus eam,[8] petram illam unum Petrum virum fundamentum singulari quadam praerogativa voluntatis suae posuit. Ad quem eligendum multae eum rationes movisse creduntur,[9]

---

[1] Cf. Oratio in pervigilio Natalis Christi a nobis habita l. c. p. 378.

[2] D. Thomas: in ep. ad Coloss. c. 1 lect. 6 (vol. 13 p. 538). S. th. 3 qu. 49 a. 1 c.

[3] Vide Cardinalis Francisci Segna opus de Ecclesiae Christi constitutione et regimine, Romae 1900, p. 15 sq.

[4] Henricus M. Pezzani: Codex sanctae catholicae Romanae Ecclesiae, Romae 1893, P. I. p. 51, 86. Cf. Card. Camillus Mazzella: De religione et Ecclesia n. 482 sq. Ed. 4. Romae 1892 p. 387—91.

[5] S. Cyprianus: ep. 76. ad Magnum n. 3.

[6] Clemens Alexandrinus: Stromat. lib. VII. (Ed. Paris. 1629 p. 765.)

[7] Ep. 1 ad Timoth. 3, 15. Cf. D. Thomam in h. l. lect. 3 (vol. 13 p. 601). [8] Ev. Matth. 16, 18.

[9] Card. Ioan. de Turrecremata: Summa de Ecclesia lib. 2 c. 17. (Ed. Venet. 1561 fol. 121 sq.) Cf. opus praestantissimum sani theologi

quarum prima fuit gloriosissima fidei confessio a beato Petro publice emissa, qua Christum hominem magistrum Filium Dei fassus et duas naturas et unam eiusdem divinam personam palam testatus est. Sed et idem discipulus praevisus fuit primus, qui fidei Christi fundamenta in nationibus iacturus esset praedicando. Tum propter constantiam singularem atque inconcussam fidei firmitatem, qua aliis quoque factus est fundamentum atque robur; tum propter eiusdem magisterium invictum, quod suae cathedrae reliquit; denique propter auctoritatem singularem sedis Romanae, in qua mortuus est, prae omnibus electus fuit. Quare idem quoque, a quo pontificius ordo incepit, solus inter apostolos ab ipso Domino episcopus creatus ordinatusque esse ante alios creditur.[1] Cum autem illa pars rei, quae primo generatur, et ex qua generatio rei incipit, intrinsecum principium apud philosophos dicatur; similiter quod primo in domo fit, est fundamentum.[2] Quod quidem nominat id, in quo aliquid firmatur quantum ad suam quietem.[3] Ipse igitur Christus petra est primarium domus spiritualis[4] fundamentum, uti Paulus aperte docet: Fundamentum aliud nemo potest ponere praeter id, quod positum est, quod est Christus Iesus.[5] Alterum vero fundamentum additum ipsi summo angulari lapidi Christo Iesu, in quo omnis aedificatio constructa crescit in templum sanctum in Domino,[6] dicitur doctrina apostolorum et prophetarum,[7] qua accepta ipse Christus crucifixus accipitur.[8] Quorum apostolorum vis tota sustentandi molem ab ipso summo fundamento Christo derivatur ordine optimo. Itaque cum ordo ille, qui in Ecclesia divinitus constitutus est, postulet, ut unus in tota universitate reipublicae christianae summus princeps, rector et gubernator[9] ad pacis unitatem procurandam[10] credatur; Dominus ipse, uti S. Cyprianus praeclare dicit, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit:

Venerabilis Servi Dei Ioannis de Palafox et Mendoza Episcopi Oxom. olim Angelopol.: Excelencias de S. Pedro, Matriti 1659, cuius exstat versio italica auctore Fr. Antonio a Regibus Carmelitano excalc.: Dell' Eccellenze di S. Pietro, Romae 1788 tomi 3.

[1] Turrecremata: S. de Eccles. lib. 2 c. 32 (fol. 144 sq.).
[2] D. Thomas: in Metaphys. lib. 5 lect. 1.
[3] Idem: Sent. 3 dist. 33 qu. 2 a. 1 qu. 2 ad 2.
[4] Ep. 1 Petri 2, 5.
[5] 1 Cor. 3, 11.
[6] Ep. ad Ephes. 2, 20 sq.
[7] D. Thomas: in Ephes. c. 2 lect. 6 (v. 13 p. 464 sq.).
[8] Ep. 1 ad Cor. 1, 23 et 2, 16.
[9] Cf. D. Thomas: S. c. gent. lib. 4 c. 76. Hieronymus Savonarola: Triumphus crucis lib. 4 c. 6. (Ed. Ferretti, Siena 1900, p. 368.)
[10] D. Thomas: de regim. Princip. lib. 1 c. 2.



et primatus Petro datur, ut una Christi Ecclesia et cathedra una monstretur.[1]

Cum autem fundamentum spiritualis aedificii principalius non sicut in materiali domu sit infimum, sed, quo sublimius est, a Deo de coelo demittatur;[2] ideo Simon Petrus, servus et apostolus Iesu Christi,[3] qui super illum unum aedificat Ecclesiam suam,[4] eo ipso quod petra fundamenti iacitur, caput quoque sanctae universaeque Ecclesiae,[5] quod corpus mysticum dicitur, ordinatus et creatus est. Ad capitis vero rationem[6] quod attinet, Petrus similitudine naturalis capitis, quod in vivo hominis corpore eminet, quamquam aequalis et par reliquis hominibus natura, tamen ipse in ordine apostolorum primus factus est, in quo solo potestas plenissima a Christo commissa ita vigebat, ut ab eo solo omnis potestas iurisdictionis atque imperii in ceteros ministros deduceretur.

Quaeso tamen, auditores, cavete, ne Petrum aliud a Christo caput Ecclesiae credatis. Etenim si proprie vereque dicendum est, Christus et Petrus non sunt duo capita distincta, sed unum tantum est caput Ecclesiae ipse Christus, cuius invisibilis capitis loco Petrus crebra facie animos videtur impellere: quare vir beatissimus non nisi caput vicarium, quod re ipsa ab originali Christo non differt in auctoritate, est credendus. Itaque negamus, Ecclesiae esse duo capita distincta; sed potius affirmamus, Ecclesiae esse unum caput in duabus personis distinctis, Christo scilicet et Petro. Ergo Christus Petrum, apostolorum omnium principem et totius Ecclesiae militantis visibile caput,[7] vicarium suum generalem statuit, qui sit et petra visibilis, super quam unam principalemque visibilis ipsa Ecclesia aedificatur, et totius orbis summus magister et doctor ad confirmandos in recta fide fratres, ac pastor supremus, cui pascendas mandat oves suas,[8] quas inter reliqui quoque apostoli connumerantur:[9] cui soli primatum verae

[1] S. Cyprianus: De unitate Ecclesiae. (Ed. Balut. Venetiis 1758 col. 463.) Vide sis Card. Zigliara: Propaedeutica ad S. Theologiam lib. IV c. IX n. I. (Ed. 4. Romae 1897 p. 417 sq.)

[2] Cf. Apocal. 21, 2. D. Thomas: in ep. ad Ephes. c. 2 lect. 6 (l. c. p. 465).

[3] Ep. 2 Petri 1, 1.

[4] S. Cyprianus l. c.

[5] Turrecremata: S. de Eccl. lib. 2 c. 20 (fol. 134).

[6] Cf. D. Thomas: in ep. ad Coloss. 1, 18 lect. 5 (v. 13 p. 537); in Eph. 1, 23 lect. 8 (p. 455) et 5, 23 lect. 8 (p. 495).

[7] Concil. Vatican. sess. 4 Const. 1 cap. 1 (Denzinger, Enchirid. n. 1669); cap. 2 (n. 1670).

[8] S. Cyprianus l. c.

[9] Cf. Zigliara l. c. p. 418–420.

propriaeque iurisdictionis[1] super universam Ecclesiam immediate tradidit.[2] Ubi ergo Petrus, ita Ecclesia, ait S. Ambrosius.[3]

Cum autem ipsi Petro defuncto alius in apostolici primatus amplitudine succedere oporteret, ne ordo monarchici regiminis et unitatis ecclesiasticae cessaret, Ecclesia ipsa usque ad finem seculi duratura, manifestum est, ministerium capitis universum perpetua successione confirmatum fuisse.[4] Itaque Dominus Ecclesiae hanc firmissime asseverandam amplitudinem potestatis et principatus eminentiam, per quam Ecclesia et mundo et diabolo resisteret, Petro semel ac simul successoribus postremis contulit.[5] Qui Petrus universae Ecclesiae episcopus factus a principio nullam sedem sibi propriam definivit; sed postquam Antiochia Romam rediit, iubente Domino, illic suam transtulit sedem episcopalem, in qua beate requievit. Primatus vero in Ecclesia, qui episcopatus universalis est, et Romanus episcopatus, non sunt duo pontificatus actu distincti, sed unus tantum, qui virtute sua duobus aequari potest.[6] Unde, ait Caietanus doctissimus theologus, non se habent sicut duo episcopatus uniti: non erat siquidem in Romana Ecclesia episcopatus ante Petrum, sed ipse Petrus Romanam Ecclesiam erexit in pontificatum non alium quam suum, quem secum vehebat, ita quod pontificatum, quem a Christo habuit relatum ad Ecclesiam catholicam, retulit ipse Petrus ad Ecclesiam Romanam appropriando sibi illam. Confert autem non nihil haec pontificatus unitas ad hoc, ut idem sit Romanus pontifex et pontifex Ecclesiae catholicae, non solum unitate personae, sed identitate pontificatus.[7] Haec ille vir insignis. Itaque morte D. Petri in urbe et mandato Christi, quod eidem sive divino instinctu sive signo manifestatum atque singulari circa sedem Romanam providentia divina approbatum est, haec sedes iure divino inseparabiliter cum pri-

---

[1] Conc. Vatic. l. c. cap. 1 (n. 1668).

[2] Cf. D. Thomas: S. c. gent. lib. 4 c. 76 n. 4. Card. Caietanus: Comm. in Sum. theol. 2. 2. qu. 33 a. 4 ad 2. De auctoritate Papae et Concilii, tract. 1 cap. 4. (Opuscula omnia Thomae de Vio Caietani, Romae 1570 T. I.)

[3] S. Ambrosius: De sacramentis lib. 3 c. 7.

[4] D. Thomas: S. c. gent. lib. 4 c. 76. S. th. 2. 2. qu. 1 a. 10 a. Savonarola: Triumphus crucis lib. 2 c. 6 (p. 372); lib. 3 c. 16 (p. 286). Turrecremata: S. de Eccl. lib. 2 c. 36 (fol. 149 vo), c. 63 ad 15 (f. 186). Concil. Vatican. l. c. cap. 2 (n. 1670).

[5] Caietanus: De auctoritatae Papae tr. 3 c. 3. (Op. T. I fol. 33 col. 2 B.) Cf. Ludovicus Billot: Tractatus de Ecclesia Christi. Qu. 14 coroll. 1. Tom. III. Romae 1900 p. 127.

[6] Caietanus l. c.

matu coniuncta fuit.[1] Quare legitimus successor Petri in particularis Ecclesiae Romanae episcopatu, quem in cathedra Lateranensis basilicae princeps apostolorum ipse instituit, solus quoque Petri in episcopatu successor et eo ipso summus episcopus universae Ecclesiae creatur. Est igitur de necessitate salutis aeternae, Romanam Ecclesiam credi supremam inter omnes. Unde Concilium Tridentinum de fide docuit, sanctam Romanam Ecclesiam omnium ecclesiarum matrem esse et magistram.[2] Et Vaticanum hanc fidem statuit: quicunque in hac cathedra Petro succedit, is secundum Christi ipsius institutionem primatum Petri in universam Ecclesiam obtinet.[3] Denique Pius IX. P. M. docuit, summum Pontificatum ab Romano Episcopo atque Urbe ad alium episcopum aliamque civitatem transferri omnino non posse, sive alicuius concilii generalis sententia aut universorum populorum facto.[4]

Quae cum ita sint, Romanus Pontifex canonice electus[5] est solus germanus B. Petri successor in primatu, quem non ab Ecclesiae collegio, sed ab ipso Christo Domino directe accepit, ab eodem Christo rege per Petrum ipsum institutus. Ecclesia enim, quam Cardinales in conclave collecti repraesentant, non facit papam eligendo, sed tantum designat personam, quae subito ex mandato Christi primario illam potestatem tamquam Petri hereditatem possidet.[6] Qui pontifex creatus nec proprie vicarius D. Petri dici potest,[7] cui aequalis iure successor est, cum ipsius Christi Domini vicarius in terris generalis factus, vicem Christi et personam et potestatem atque maiestatem ita repraesentare debeat, ut iudicium a Romano Pontifice latum ipsius Dei iudicium ab omnibus credi necesse sit. Quare plane eodem modo, quo ipse Petrus, Romanus quoque Episcopus apostolicus simul cum Christo Domino caput est universum totius Ecclesiae militantis, in quam et veritatem a Deo revelatam et ab errore immunem conservatam necnon motum salutarem membrorum ac regimen

[1] Mazzella: l. c. Disp. V. n. 941—45 p. 731—37. Billot: l. c. Qu. 14. §§ 2 et 3.
[2] Conc. Trident. sess. 7 de bapt. can. 3; sess. 22 de sacrif. cap. 8; sess. 25 de dolectu ciborum.
[3] Conc. Vatic. sess. 4 Const. I cap. 2 (n. 1670).
[4] Syllabus Pii Papae IX. § 5 n. 35 (Denzinger n. 1583.)
[5] Turrecremata: S. de Eccl. lib. 2 c. 93 via 4 (fol. 293); lib. 3 c. 4 (fol. 321); lib. 4 P. II c. 9 (fol. 383). De Pontificis Maximi Conciliiq. Generalis Auctoritate. Venetiis 1563 fol. 9 n. 12. Caietanus: in S. th. 2. 2. qu. 1 a. 3 ad 4.
[6] Caietanus: De auctor. Papae tr. 1 c. 26 (fol. 14 col. 2 E).
[7] Cf. Segna: l. c. p. 46 nota.



tamquam universalis pontifex et rector catholicus Ecclesiae iniicit et ingenerat: qui si vellet rex quoque eiusdem Ecclesiae appellari posset,[1] cuius regina Ecclesia est.[2] Etenim Romanus Pontifex, super quod fundamentum Ecclesia continuo exaedificatur, quod etiam caput eiusdem vivum est, in eodem Christi mundo tamquam principalis et universalis causa, cui reliquae omnes causae particulares subordinantur,[3] est certissime habendus.[4] Unde idem etiam est Sponsus Ecclesiae universae[5] ministerio, quo agit cum Christo, cui particulares Ecclesias cum singulis fidelibus continuo despondet[6] ex officio. Nam in electione ipsa summi Pontificis matrimonium spirituale inter eum et universam Ecclesiam contrahitur, sicut idem inter ipsum Christum et Ecclesiam[7] stabilitum fuit.

Nemo igitur est, quin cernat, dignitatem Romani Pontificis esse plane singularem atque ingentem, qua nulla maior altior amplior atque divinior unquam exstitit in terra. Haec enim vero coniunctio eiusdem Pontificis cum Christi maiestate intima est, quem ipse Dei Filius inhumanatus, cum a Patre missus esset, ut instauraret omnia, plenissimae potestatis suae participem fecit. Quare imperium, quod penes Romanum antistitem est, non nisi ab ipso Deo O. M. restringi vel amplificari potest;[8] quia plenitudo illa potestatis in tota Ecclesia non solum similis est potestatis, quam Christus tenet, sed eadem omnino atque illa Christi propria, quam una cum vicario suo exercere non desinit.

Ergo Pontifex M. auctoritate iurisdictionis maior tota Ecclesia universa est,[9] unde ab ea deponi nequit: qui iudex omnium fidelium,[10] cum solus principatum atque imperium teneat,[11] quae-

---

[1] Turrecremata: S. de Eccl. lib. 2 c. 4 sol. ad 2 in resp. ad replic. (f. 120).

[2] Idem ib. lib. 2 c. 89 (f. 221). Cf. c. 113 prop. 2 (f. 263 vo).

[3] Cf. D. Thomas: S. th. 3 qu. 49 a. 1 ad 4.

[4] Savonarola: Pred. XXII sopra Ruth e Michaea (Luotto: Il vero Savonarola e il Savonarola di L. Pastor, Firenze 1897 p. 381). Sermo X sopra i Salmi (ib. p. 382).

[5] D. Thomas: Op. c. impugnantes religionem c. 4 (vol. 15 p. 22). Turrecremata: S. de Eccl. lib. 2 c. 7 (f. 140 vo); c. 28 (f. 141).

[6] Cf. D. Thomas: in 2. ep. ad Cor. 11, 2 lect. 1 (v. 13 p. 356).

[7] D. Thomas: 4 Sent. dist. 27 q. 1 a. 2 qu. 1 ad 2; qu. 2 a. 1 ad 6; qu. 3 a. 1 sol. 1; dist. 30 qu. 1 a. 3 ad 5; dist. 31 qu. 1 a. 2 obi. 1 et 4; qu. 2 a. 1 sol; dist. 38 qu. 1 a. 5 ad 1. In ev. Matth. c. 9 (vol. 10 p. 91); c. 25 (p. 228); in ev. Ioan. c. 3 lect. 5 (p. 354).

[8] Turrecremata: S. de Eccl. lib. 2 c. 44 (f. 156).

[9] Cf. D. Thomas S. th. 3 qu. 72 a. 11 ad 1.

[10] Conc. Vatic. sess. 4 Const. I cap. 3 (Denz. n. 1670).

[11] Ib. (n. 1675).

cunque inferiores magistratus propriis muneribus possunt, ipsemet sua potestate efficere valet. Qui fidem definit divinam iudicio, quo falli nequit,[1] et eam quoque iurisdictionem exercet, qua cupiditates vi coerceat:[2] cui propterea ab omnibus parendum obediendumque est.[3] Sed etiam in rebus profanis sublimiora quaedam possidet iura dirigendi tuendique et reges et populos, quibus pro solo humanae societatis bono ad iustum colendum et ad pacem conciliandam eum uti oportet.[4]

Itaque quod personam Ecclesiae universae totam gerit, cuius caput vivum est, notas quoque quatuor eximias, quae proprietates e natura verae Ecclesiae ultro sese profundunt, officio pontificio manifeste ostendit. Est enim unus rex, a quo una fides unumque imperium efficiuntur; sanctus est, munere Christi sanctissimi vicario perunctus, quo pastor supremus sacerdosque fideles cum Deo efficienter studeat coniungere; catholicus quoque vere dicendus est, quippe qui universis hominibus praeponitur, ut omnes ab ipso in via salutis doceantur ac regantur; denique apostolicus appellatur ipsius D. Petri principis successor, a quo tota domus Dei firmatur.

Ast ut tantae dignitatis maiestas, ad quam infirmus homo a Deo O. M. extolli potest, clarius a vobis intelligatur, consideretis velim, auditores, ipsum opus divinissimum, quo Verbum Dei carnem factum esse creditur. Quod quidem mysterium sublime, quia vires naturae omnes omnino excedit, ab infidelis seculi homuncionibus credi nequit, cum assensum divinis revelatis praebere non nisi donum fidei divinitus infusae sit.[5] Deus enim sibi et creatae humanae naturae individuae unam utrique communem personam ita fecit,[6] ut Christi humanitas absque propria humanaque hypostasi ad divinitatem usque vere efferretur. Ad quod opus mirabile perficiendum, quo maius ne cogitari quidem potest, idem sibi Deus Filius elegit matrem, a qua homo factus nasceretur tempore. Mariae igitur Virginis persona humana ad eam usque excelsitatem[7] elevata est, qua eundem, qui Patris Filius aeternus verusque Deus creditur, suum quoque filium naturalem

[1] Ib. cap. 4 (n. 1678—83).
[2] Syllab. Pii P. IX. § 5 n. 24 (Denz. n. 1572).
[3] Conc. Vatic. l. c. cap. 3 (n. 1673).
[4] Cf. Turrecremata: S. de Eccl. lib. 2 c. 113 (f. 263) et 114 (f. 265 vo).
[5] Ev. Ioan. 6, 65.
[6] Cf. Caietanus: in S. th. 3 qu. 1 a. 1 § in 3. consequentia.
[7] Cf. D. Thomas: S. th. 3 qu. 27 a. 5. Alexius M. Lépicier: Tractatus de B. V. Maria Matre Dei. Parisiis 1901. P. I c. 3 a. 1 schol. I, p. 66 sq.

verumque hominem factum gigneret: quare ipsa sancta Deigenitrix primo gradu consanguinea Dei Verbi incarnati effecta est. Post hanc vero dignitatem maternitatis divinae ipsa Pontificis Romani maiestas proxime sequitur.[1] Namque Christus homo Deus dignitate semet cum hoc homine Petri successore copulat, participans plenissimam potestatem, quae propria est Mediatoris inter Deum et homines atque universi Redemptoris, cum illo homine prae ceteris selecto, quem in intimam societatem commerciumque non solum Ecclesiae, sed ipsius capitis principalis assumpsit, ut idem sacerdos summus creatus non sua, sed divina Christi potestate ipsum corpus Christi mysticum, quod supra verum eiusdem Christi corpus construitur, absolute regeret. Quo certe nihil altius, dignius diviniusque post splendorem Matris Dei inveniri potest. Sicut enim humanitas Christi est quasi instrumentum animatum coniunctumque divinitatis, quae propria Filii est; simili quoque modo Pontifex M. dici potest primarium instrumentum humanum animatumque ipsius Verbi incarnati ac divinitatis, quacum coniunctus est auctoritate vicarii universa. Recte igitur Papa a S. Catharina virgine Senensi alter Christus appellabatur. Nec tanta dignitas atque auctoritas in indigno quoque Petri herede unquam cessabit.

Habet autem pontificia maiestas aliam quoque praestantiam, qua cum sacratissimo Trinitatis mysterio coniungitur. Etenim Patri aeterno, summo rerum principio, potentia, quia ipsa principium agendi est, maxime accommodatur et adaptatur ad eiusdem personam similitudine magis manifestandam.[2] Ab ipso autem sacro principatu, quem Episcopus Romanus tenet, tota fidelium familia a Christo condita eo uno vinculo coniunctionis et concordiae connectitur confirmaturque, quo unus paterfamilias auctoritate domestica uxorem filiosque regit et moderatur. Quae patria potestas ab eodem Pontifice in Ecclesia tum exercetur magisterio, quo filii in fide generantur et roborantur, tum imperio, quo iidem Dei filii adoptivi et cohaeredes Christi gubernantur. Quod ius paternum ab ipso Patre divino, ex quo omnis potestas in coelo et in terra nominatur,[3] tamquam ab exemplari perfectissimo pendet, cui hac propria ratione Pontifex M., qui pater Ecclesiae universae dicitur,[4] consimilis videtur esse. Sed etiam divini Filii, cui ab origine sapientia tribuitur,[5] similitudinem idem summus

[1] Cf. Palafox l. c. lib. 2 c. 6 (T. I p. 169).
[2] D. Thomas: S. th. 1. qu. 39 a. 7 et 8. Cf. Caietanus h. l. a. 7.
[3] Ep. ad Eph. 3, 15. Cf. ep. Iacobi I, 17. Sap. 14, 3.
[4] Turrecremata: S. de Eccl. lib. 2 c. 86 (f. 218 sq.).
[5] D. Thomas: S. th. 1 qu. 39 a. 8c.



sacerdos habet, qui ad docendam veritatem supremus certissimusque magister missus illam Dei Sapientiam apud homines repraesentat iudicando. Nec manifestatio Sancti Spiritus, qui flamen divinissimus a Patre per Filium procedens[1] in mundum missus est, a munibus praesidis Romani abesse poterit, quem aeque in Ecclesiam missum ea bonitate, quae illum Dei Amorem ostendit,[2] Ecclesiam conservare gubernareque ex officio oportet.

Quae cum ita sint, principatus, quem apostolicus Pontifex tenet, cum duobus primariis fidei mysteriis maxime ac necessario cohaerere probatur. Itaque nemo catholicus, qui fidem in Christum verum Dei Filium et in sponsam eiusdem uxorem Ecclesiam vere fovet, extollere potest, quantum sat erit, auctoritatem summi Pontificis, cuius tanta in Christo maiestas. Nam quae Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei[3]: ergo nemo scrutari valet abscondita Christi atque Ecclesiae, quae ipsa est plenitudo Christi ab antistite Romano exhibenda et perpetuanda. Quare qui fidem sincere servat, non solum Pontifici Maximo patri regique obediat oportet, sed etiam summa cum reverentia atque honore rarissimo eum tamquam divini quid, quo ipse Deus attingatur, necesse est prosequatur, eique amore plane singulari et coelesti adhaereat quam firmissime. Imo devotio erga Romanam Sedem a theologis gravibus indicium iudicatur, ex quo spes adipiscendae felicitatis aeternae pia cum fiducia in animis nutriatur.[4] Sin autem Romanum Pontificem parvi aestimaverit, hoc signo defectionem fidei ac salutis periculum eum iam prodidisse dixeris. Constat enim, quicunque Christum verum Deum denegaverint et Ecclesiam male oderint, idem odium in Romanum Pontificem concepisse eiusque imperio restitisse: nam sicut Ecclesia a Christo Deo non separatur, nec summus Pontifex ab eadem Ecclesia neque ab ipso Christo secernendus est.

Nae vobis considerantibus constitutionem Ecclesiae, quam enarravimus, auditores, patefactus est locus ipse, unde cognoscatis, ad qualem et quantam dignitatem ante hos viginti et quinque annos Ioachimus Peccius Carpeanus fuerit evectus. Quem si a puero inspicere vultis, prae ceteris hominibus in singularem custodiam providentiae, qua mundus regitur, positum probari mihi quidem persuasum est: quia, quo maius pro bono communi Ecclesiae negotium alicui magistratui mandatur, eo magis proprias in

---

[1] Ib. qu. 36 a. 3 c.
[2] Ib. qu. 39 a. 8 c.
[3] Ep. 1 ad Cor. 2, 11.
[4] Laur. Janssens: Praelectiones de Deo uno. T. II. Romae 1899 p. 487.

eum virum curas Deus providus utilitatum opportunitatumque omnium conferre solet. Etenim puer, bonam nactus animam atque indolem praeclarissimam, parentibus Ludovico Peccio et Anna Prosperia nobilibus piissimisque ortus a. d. VI. Non. Mart. a. 1810., octo annos natus Viterbium missus sub tutela patrum e Societate Iesu ea literarum humaniorum disciplina utebatur, quae oratorem, poetam scriptoremque latinissimum (quem Hieronymus vocat) omnibus numeris absolutum formaret. Deinde in florentissimo Atheneo Gregoriano Urbis philosophiae et theologiae operam ea dabat industria, quam solemni disputatione peracta ita probavit, ut omnes in sui admirationem traheret et viginti annos natus laurea condecoraretur. Quibus scientiarum studiis adscriptus Academiae nobilium ecclesiasticorum ea quoque, quae ad rempublicam administrandam atque ad sacros magistratus ineundos pernecessaria videntur, prospero eventu addidit. Omnibus autem modis in sana traditione rerum et divinarum humanarumque addiscenda strenue et constanter desudavit, moribus purissimis proprio ex Dei beneficio intentus. Quod cum literarum studium longo vitae spatio nunquam ne senex quidem intermitteret, iuvenis valde studiosus ac diligens inter doctores sui temporis praestantissimus amplissimusque evasit, qui munus supremi in Ecclesia magistri aliquando expleturus esset. Quare haec, quae auctor Ecclesiasticus de viro sapienti praedicavit, in Ioachimum adolescentem plane bene quadrant: Sapientiam omnium antiquorum exquiret sapiens et in prophetis vacabit. Narrationem virorum nominatorum conservabit et in versutias parabolarum simul introibit. Occulta proverbiorum exquiret et in absconditis parabolarum conversabitur.[1]

Quibus iam a prima iuventute ad maiores causas publicas sustinendas praeparatus, ante susceptum sacerdotium a Gregorio XVI. P. M. inter antistites urbanos domus pontificalis a. 1834. connumeratus, iam a. 1838. gubernator provinciae gravis Beneventanae et mox alterius Perusinae, quas summa cum laude rexit, constitutus est. Propter probatam prudentiam in sacro Consistorio habito a d. VI. Kal. Febr. a. 1843. Archiepiscopus Damiatensis nominatus et consecratus, ad regem Belgarum Nuntius Sedis Apostolicae missus iura Ecclesiae strenue asseruit. Itaque haec quoque verba sacri scriptoris, quae sequuntur, de sapienti nostro vere dicta inveniuntur: In medio magnatorum ministrabit, et in conspectu praesidis apparebit. In terram alienigenarum gentium pertransiet: bona enim et mala in hominibus tentabit.[2] Post

[1] Ecclesiastici 39, 1—3. [2] Ib. v. 4—5.

triennium reversus in patriam a. 1846. ab eodem Pontifice M. in sacro Consistorio a. d. XIV. Kal. Febr. habito ad sedem Perusinam promotus, provinciam, quam olim magistratus optime administraverat, episcopus sanctissimus per duos et triginta annos ingenti cum fructu animorum rexit.

Tum vero ad maiestatem summi ordinis iam divinitus praelatus, a Pio IX. P. M. felicis memoriae sacro Collegio Cardinalium adscriptus in Consistorio habito a. d. XIV. Kal. Febr. a. 1853., S. R. E. Presbyter Cardinalis titulo S. Chrysogoni renuntiatus et a d. XI. Kal. Oct. a. 1877. Camerarius S. R. Ecclesiae nominatus est. Cui ipse Pius iam fere moriturus divinatione quadam amplissimos post mortem suam honores nuntiaverat, a. d. X. Kal. Mart. a. 1878. Pontifex Maximus electus Leo XIII. huius nominis ipse sibi hanc rationem vitae in pontificatu degendae decrevit scilicet: oblata quotidie piaculari hostia arctius Deo adhaerere, curandaeque hominum saluti sempiternae studiosius in dies vigilanti animo adlaborare.[1] Complevit igitur id, quod de sapienti viro scriptum est: Ipse palam faciet disciplinam doctrinae suae et in lege testamenti Domini gloriabitur.[2]

Quamquam nullum genus vitae est, de quo augustus Pontifex non sit optime meritus, qui angustissimis temporibus vehementissimisque tempestatibus in sede Principis Apostolorum gubernator clavum Petrinae navis arte regebat velisque ministrabat per tot annos in confinio duorum seculorum volutos; tamen doctor natus Ecclesiae atque supremus legum inventor immortalibus laudibus maxime dignus habebitur apud posteritatem. Captus enim in Urbe ab inimico dominatu, impeditus quidem erat, quominus civilem S. Sedis principatum ipse libere curaret. Sed maiori cum sollicitudine defensor iuris et libertatis sollertissimus necessitates omnium ecclesiarum complexus, et status civilis et societatis humanae conditiones diversissimas sapientissimis legibus decretis monitis consiliisque ordinare promovereque in melius nunquam cessavit. Qui satis habuit negotii in sanandis vulneribus gravissimis, quae sunt imposita Germaniae, cum arbiter eligeretur inter idem imperium et Hispaniam et postea inter respublicas Americae, pacem operatus est, multumque rebus Gallicis consuluit, et iura sanctissima Sedis Apostolicae cum perpetuitate et constantia defendit praesertim in rei Italicae publicae cum Ecclesiae dissidio, quo Pontifex exuitur principatu iusto ac legitimo et cum libertate sui muneris coniuncto.[3] Salvum et incolume Sedis Apostolicae ius

[1] Leonis XIII. Inscriptiones et Carmina. Ratisbonae 1877 p. 36.
[2] Ecclesiastici 39, 11.
[3] Alloc. Consist. Prope iam a. 1900 (De civili principatu Romanorum

esse voluit: illudque nec productione temporis nec possessorum successione intercidere aut minui ullo modo posse,[1] saepissime testatus est.

Ut cetera omittamus, ne longum sit, tantum de literis plurimis dicam, quas venerabilibus fratribus patriarchis, primatibus, archiepiscopis et episcopis universis catholici orbis, gratiam et communionem cum Apostolica Sede habentibus, auctoritate supremi magistri scripsit. Quibus encyclicis literis fere summam, quam dicunt, scientiarum omnium et philosophiae et theologiae fide revelata illustratarum exhibuit, dignus, qui ex sanctitate et ubertate doctrinae cum sanctis veteribus Ecclesiae patribus, cum Leone, Gregorio, magnis Pontificibus reliquis comparetur. Quarum si ordinem argumenti potius quam temporis, quo scriptae sunt, consideramus, primum quidem apologiam perfectissimam Ecclesiae confecit. Ea enim epistola, quae a verbis Inscrutabili Dei incipit, spectatis Romani Pontificatus operibus, Ecclesiam esse matrem humanitatis civilis ostendit; altera autem letiferam socialismi pestem, quae per artus intimos humanae societatis serpit, salutari Ecclesiae virtute repelli posse probavit; tertia vero sectam Massonicam et alias consimiles ab Ecclesia iure damnandas docuit. Aliae literae ad ipsum Ecclesiae munus exponendum pertinent. Quarum celeberrima encyclica incipiens a verbis Aeterni Patris restitutionem universam scientiarum ad normam sanctorum Patrum intendit, qua concordiam inter perennem philosophiam fidemque divinam demonstravit ac summum magistrum D. Thomam Aquinatem non solum exemplum proposuit, sicut quibusdam iunioribus omnia scalpentibus placuit, sed ducem tutissimum ac patronum omnibus catholicis scholis propter ipsam doctrinam proposuit, quam et saniorem et magisterio Ecclesiae conformiorem pronuntiavit, confirmatis plurimorum Pontificum Maximorum decretis. Quare episcopos omnes quam enixe adhortatus est, ut ad catholicae fidei tutelam et decus, ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum, aurea S. Thomae sapientia restitueretur et quam latissime propagaretur.[2] Quod studium s. theologiae postea ad res biblicas quoque promovendas profluenter extendit. Tum ad fidem catholicam propagandam de schismate, de haeresi et de infidelium hominum conditione literas promulgavit. Denique internam Ecclesiae vitam religiosam reparavit promovitque in melius,

---

Pontificum. Excerpta ex actis Pii IX et SS. D. N. Leonis Papae XIII, Romae typis Vaticanis 1901, n. CXXXII, p. 176.

[1] Ibid. — Cf. Enrico M. Pezzani: I veri termini della Questione Romana. Romae 1896.

[2] Encycl. Aeterni Patris l. c. 1. ser. p. 97.

additis epistolis de instaurando tertio ordine S. Francisci et de Rosario Beatissimae Virginis, quibus magnam partem theologiae Marianae profunde explicuit et aptissime illustravit. Tum vero nova serie literarum gravissimarum ad instar legum conditarum ipsam hominum societatem reficere proposuit. Tractavit enim de matrimonio, quod est convictus domestici principium et fundamentum, de imperio politico, de libertate humana, quae praestantissimum naturae bonum est, de civitatum constitutione christiana, de conditione opificum aliisque rebus magni momenti. Imo ad ipsos principes populosque universos scripsit, quos ad unam fidem divinam evocavit. Sed longum est omnia explicare. Quibus scriptis auctor excellens praestantia omnium rerum leges immortales pro futuro tempore hominibus ita dedit, ut opus suum posteritate crescere sentiret.

Itaque vos, auditores, providentiae divinae beneficia gratissimis animis admiramini in Leonis rebus gestis, qui ad arganthoniacam usque aetatem eum et mentis et corporis incredibilem roborem servavit, quem praesentem adhuc sentire gaudemus. Neque hoc absque ratione dixi contra eos, qui curam Dei in tuenda Ecclesia despicientes omnia ad modum naturalium virium metiri malunt. Est enim longa vita Pontificum, quo rarior eventus sit, mirabilius Dei opus ad conservandam Ecclesiae rectitudinem patratum, quo certius consilia optima ad finem perducantur. Quare gravissimis Ecclesiae temporibus longam Pii IX. aetatem alterum tam longum spatium Leoninum ad bonum commune perficiendum subsequi creditur. Ac profecto miracula divina hoc nostro quoque aevo videntur non deesse: imo quo magis Ecclesia per secula proficit, maioribus donis, beneficiis, sanctis viris a divino rectore illustrabitur, quia crescente hereditario malorum odio multiplicatisque inimicis augeri etiam divinum auxilium oportet.

Agedum, haec dies est, quam fecit Dominus: exultemus et laetemur in ea. Cuius sol rutilus gaudet, quod lucem immensi mundi dedit publicam. Exultant septem celsi colles Urbis prae gaudio, excitatque sacri aeris sonus incolas felicissimos ad festum regis regum concelebrandum. Adest coetus eminentissimorum Cardinalium amplissimus, qui sacra purpura ornati fidem Christi et iura S. Sedis ad sanguinem usque tueri vovere. Adest antistitum ex toto orbe collectorum numerus frequentissimus, qui seni Leoni, a quo potestatis mandatum accepere, maiestatem reddunt. Urbs desolata hodie peregrinis plena est, qui undequaque in communem omnium patriam ad patrem acclamandum ex dissitis quoque terris affluxere.

Age, laetare, stirps prisca Pecciorum Comitum, ornata sanctis

et illustribus posteris: nam quem summum genuisti filium, ad summum gloriae fuit promotus. Gaude, civitas Lepinorum montium, gaude o gaude Carpinetum: ex te enim minimo oppido servator generis humani, princeps pacis prodiit. Nec tu, Italia vetus, terrarum pulcherrima, silere prae communi laetitia poteris: civis tuus, qui patriae amore maximo afficitur, summum populorum tenet imperium. Tu vero, civitas aeterna, mundi caput, o Roma felix, hodie depone lugubres vestes: etsi rex tuus solio privatus est, adhuc senex imperator iuribus non cessit avitis, et securus corda regit hominum rex maximus, quem delicias generis humani appellant. Tempora quidem mutantur, sed urbs aeterna a Petro stabilita nunquam mutabitur, cui hodie lumen de coelo affulsit Leo alter maximus Pontifex, qui laudes immortales tuis, Roma, annalibus addidit. Non recedet memoria eius, et nomen eius requiretur a generatione in generationem.[1] Sapientiam eius enarrabunt gentes, et laudem eius enuntiabit Ecclesia.[2]

Laudibus virum, pueri, dicate,
Quem Deus sacrum celebremque fecit:
Quem Leonem quolibet ore sanctum
  Concelebrate.

Fungitur regis bene iudicisque
Munibus, verique vigil magister
Agmen edocet, populumque servat
  In prece totus.

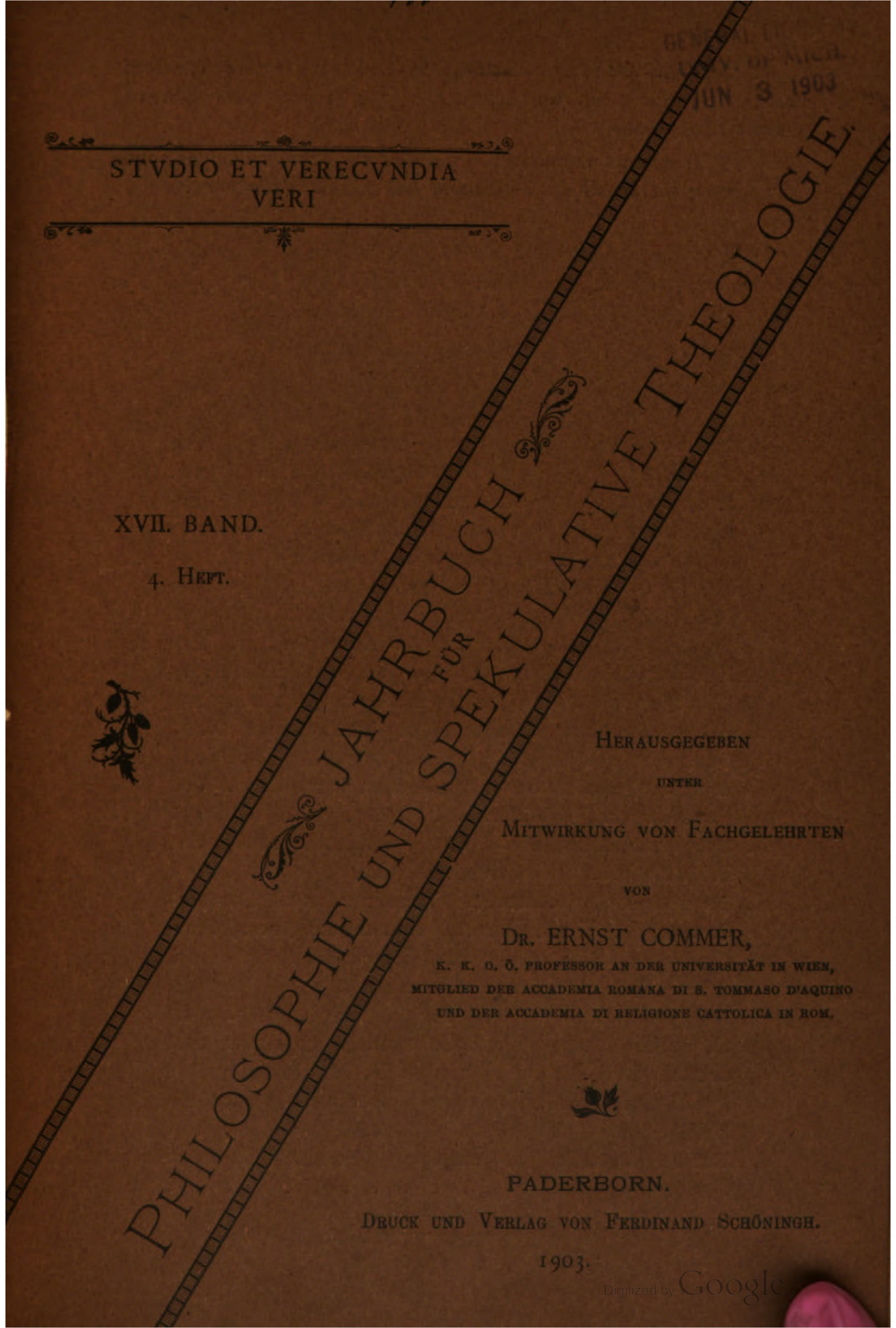
Nemo maior quam prior inter omnes
Hic sacerdos, quem Sator ipse rerum
Legit, ut donis cumularet aras
  Conciliatas.

Te Deus praestet, pater, usque nobis,
Augeat tibique dies salute:
Ipse Petri te decoravit almi
  Principis annis.

Ter Leoni cum pueris quaterque
Vota vos, viri, bona nuncupate
Pro triumpho: personat urbs et orbis
  Carmine festo.

Tuam, Leo augustissime, praesentiam rogamus, tuam sapientiam, clementiam virtutesque omnes. Tui loci, tuae vitae, tuae mentis est, quod mereris. Te diligimus, te principem facimus. Deus te perpetuet. Salva Roma, salva Ecclesia, salvus est Leo. Ne nos, pater, deseras quaesumus: aut cui nos desolatos relinques? invadent enim gregem tuum lupi rapaces. Si adhuc populo tuo es necessarius, non recusabis laborem. O virum incomparabilem, nec labore victum nec morte vincendum, qui nec mori timet nec vivere recusat![3] Quibus autem verbis patres conscripti Concilii Chalcedonensis olim priorem Leonem acclamavere, nos quoque omnes nostrum acclamemus: Leo sanctissimus apostolicus et universalis patriarcha per multos annos vivat. Io triumphe!

[1] Ecclesiastici 39 13. [2] Ib. v. 14.
[3] Cf. Breviar. Rom. Officium S. Martini C. P.



STVDIO ET VERECVNDIA VERI

XVII. BAND.

4. HEFT.

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE.

HERAUSGEGEBEN
UNTER
MITWIRKUNG VON FACHGELEHRTEN
VON
DR. ERNST COMMER,
K. K. O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT IN WIEN,
MITGLIED DER ACCADEMIA ROMANA DI S. TOMMASO D'AQUINO
UND DER ACCADEMIA DI RELIGIONE CATTOLICA IN ROM.

PADERBORN.
DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.
1903.

Das **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie** erscheint jährlich, mit Juli beginnend, in 4 Heften. Der Jahrgang kostet Mark 9.00.

Abonnements übernehmen jeder Zeit alle Buchhandlungen sowie die Verlagsbuchhandlung **Ferdinand Schöningh, Paderborn.**

Beiträge sowie **redaktionelle Mitteilungen** richte man an den Herausgeber: Herrn Dr. theol. et iur. E. Commer, k. k. o. ö. Universitätsprofessor, Wien XIX, Grinzingerstr. 19.

INHALT.

Bei der Redaktion sind folgende Schriften eingegangen:

Almanacco democratico cristiano. Roma, Società italiana cattolica di cultura 1903.
Tommaso Esser dei Pred.: Il suono dell' Ave Maria. Saggio Storico. Firenze, Stabilimento tipografico S. Giuseppe 02.
Dominicus Focin: Dissertatio de studio Bonaventuriano. Ad Claras Aquas, ex Typographia Collegii S. Bonaventurae 02.
Gardeil: La place de Saint Thomas d'Aquin dans la réforme des études théologiques. Paris, Bureaux de la Revue Thomiste 02.
L. v. Grass-Klanin: Naturgeschichte des menschlichen Verkehrslebens. Berlin, Parey 02.
A. Guesnon: Raison pure et Métaphysiqne. (Sonderabdruck a. d. Archiv für syst. Philos. 02.)
Cl. F. Küster: De treuga et pace Dei. Der Gottesfrieden. Rechtsgeschichtliche Studie. Köln, Bachem 02.
Maximil. Lewels: John Stuart Mill. Die Stellung eines Empiristen zur Religion. Münster, Theissing 02.
Christ. Pesch S. J.: Praelectiones dogmaticae. Tom. IX. De virtutibus moralibus. De peccato. De novissimis. Ed. 2. Friburgi Br., Herder 02.
Christ. Pesch S. J.: Theologische Zeitfragen. 3. Folge. Freiburg, Herder 02.
Friedr. Schleiermachers Monologe. Krit. Ausgabe von Fr. M. Schiele. Leipzig, Dürr 02.
J. B. Seidenberger: Grundlinien idealer Weltanschauung aus Otto Willmanns »Geschichte des Idealismus« und seiner »Didaktik« zusammengestellt. Braunschweig, Vieweg 02.
Ant. Seitz: Willensfreiheit und moderner psychologischer Determinismus. Köln, Bachem 02.
Frank Thilly: The world-view of a scientist: Ernst Haeckel's Philosophy. Reprinted from Popular Science Monthly 02.)

Für den redaktionellen Teil verantwortlich: Der Herausgeber.